Traktat über die menschiliche natur

David Hume

Phil 2050.60.28

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

David Hume's

Traktat

über

die menschliche Natur

(Treatise on human nature)

Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen.

II. Teil

Buch II. Über die Affekte
(Of the passions).

Buch III. Über Moral
(Of morals).

Mit Zugrundelegung einer Übersetzung von Frau J. Bona Meyer

Deutsch mit Anmerkungen und einem Index

von

Theodor Lipps.

Hamburg und Leipzig
Verlag von Leopold Voss
1906

Digitized by Google

Über die Affekte

(Of the passions)

Über Moral

(Of morals)

von

David Hume.

Mit Zugrundelegung einer Übersetzung von Frau J. Bona Meyer

Deutsch mit Anmerkungen und einem Index

von

Theodor Lipps.

Hamburg und Leipzig
Verlag von Leopold Voss
1906

Digitized by Google

Phil 2050.60.28

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JAMES HAMMOND TRUMBULL FUND
Feb. 13, 1931

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Digitized by Google

Inhalt.

Von den Affekten.

Erster Teil. Über Stolz und Niedergedrücktheit. Seite

1. Abschnitt. Einteilung des Gegenstandes 3
2. „ Über Stolz und Niedergedrücktheit; ihre Objekte und ihre Ursachen 5
3. „ Was diese Objekte und Ursachen zu solchen macht 9
4. „ Von den Beziehungen zwischen Eindrücken und Vorstellungen 12
5. „ Von dem Einfluß dieser Beziehungen auf Stolz und Niedergedrücktheit 14
6. „ Einschränkungen dieser Theorie 20
7. „ Über Laster und Tugend 25
8. „ Schönheit und Häßlichkeit 28
9. „ Von äußeren Vorzügen und Mängeln 34
10. „ Über Besitz und Reichtum 40
11. „ Über das Streben geachtet zu werden 47
12. „ Stolz und Niedergedrücktheit bei Tieren . . . 56

Zweiter Teil. Über Liebe und Haß.

1. Abschnitt. Gegenstand und Ursachen von Liebe und Haß 60
2. „ Beobachtungen zur Bestätigung dieser Theorie . 63
3. „ Lösung von Schwierigkeiten 79
4. „ Über die Liebe zu Verwandten 83
5. „ Über unsere Wertschätzung der Reichen und Mächtigen 91
6. „ Über Wohlwollen und Zorn 99
7. „ Vom Mitleid 103
8. „ Über Schadenfreude und Neid 106
9. „ Über die Mischung von Wohlwollen und Zorn mit Mitleid und Schadenfreude 116
10. „ Von Achtung und Verachtung 126
11. „ Vom Liebesaffekt oder der Liebe zwischen den Geschlechtern 130
12. „ Liebe und Haß bei Tieren 133

Digitized by Google

Dritter Teil. Vom Willen und den unmittelbaren Affekten. Seite
1. Abschnitt. Freiheit und Notwendigkeit 136
2. „ Fortsetzung desselben Themas 145
3. „ Von den Motiven des Willens 150
4. „ Von den Ursachen der heftigen Affekte . . . 156
5. „ Von den Wirkungen der Gewohnheit 160
6. „ Über den Einfluß der Einbildungskraft auf die Affekte 162
7. „ Räumliche und zeitliche Kontiguität und Distanz 166
8. „ Fortsetzung desselben Gegenstandes 171
9. „ Von den direkten Affekten 177
10. „ Von der Wißbegierde oder der Liebe zur Wahrheit 188

Über Moral.

Erster Teil. Über Tugend und Laster im allgemeinen.
1. Abschnitt. Moralische Unterscheidungen nicht aus der Vernunft abgeleitet 195
2. „ Sittliche Unterscheidungen entspringen aus einem moralischen Sinn 212
Zweiter Teil. Rechtssinn und Widerrechtlichkeit.
1. Abschnitt. Ist der Rechtssinn eine natürliche oder eine künstliche Tugend? 219
2. „ Der Ursprung von Rechtsordnung und Eigentum 227
3. „ Über die Regeln, welche das Eigentum feststellen 245
4. „ Übertragung von Eigentum durch Zustimmung 260
5. „ Die Verbindlichkeit von Versprechungen . . . 262
6. „ Einige weitere Betrachtungen über Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit 274
7. „ Vom Ursprung der Regierung 283
8. „ Über die Quelle der Untertanenpflicht 289
9. „ Über die Schranken der Untertanentreue . . . 301
10. „ Von den Objekten der Untertanentreue . . . 306
11. „ Vom Völkerrecht 320
12. „ Keuschheit und Schamhaftigkeit 322
Dritter Teil. Von den übrigen Tugenden und Lastern.
1. Abschnitt. Vom Ursprung der natürlichen Tugenden und Laster 327
2. „ Über Seelengröße 346
3. „ Über Güte und Wohlwollen 356
4. „ Über natürliche Anlagen 360
5. „ Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden 368
6. „ Schluß dieses Buches 372
Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Band 375

Digitized by Google

DAVID HUME'S

Abhandlung über die menschliche Natur.

Zweites Buch.

Von den Affekten.

Digitized by Google

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Digitized by Google

Abhandlung über die menschliche Natur.

Zweites Buch.

Von den Affekten.[1]

Erster Teil.

Über Stolz und Niedergedrücktheit.[2]

Erster Abschnitt.

Einteilung des Gegenstandes.

Alle Perzeptionen, die im Geiste sich finden, können in *Eindrücke* und *Vorstellungen* eingeteilt werden. Die Eindrücke lassen wiederum eine Einteilung in *primäre* und *sekundäre* Eindrücke zu. Diese Einteilung deckt sich mit derjenigen, deren ich mich früher bediente*), als ich Eindrücke der *Sinneswahrnehmung* und Eindrücke der *Selbstwahrnehmung* unterschied. Primäre Eindrücke oder Eindrücke der Sinneswahrnehmung sind solche, die in der Seele entstehen, ohne daß gleichartige Perzeptionen ihnen vorausgegangen sind. Sie entstehen aus der Körperbeschaffenheit, den Lebensgeistern oder aus der Einwirkung von Objekten auf die äußeren Organe. Sekundäre Eindrücke oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung sind solche, die aus irgend einem primären Eindruck hervorgehen,

1) Hume: passion; immer = „Affekt". Bei H. wechseln damit „affection" und „emotion", die ich hier mit „Gemütsbewegung" bezw. „Gefühlserregung" später auch mit „Affekt" bezw. „Gefühl" wiedergebe. S. Anm. 21.

2) Hume: Pride and humility. Letzteres würde öfter besser mit „Kleinmut" wiedergegeben. Gelegentlich hat es den Sinn von „Demut".

*) Buch I, 1. Teil, 2. Abschnitt.

Digitized by Google

entweder unmittelbar oder durch die Vermittlung der Vorstellung desselben. Zur ersteren Art gehören alle Sinneseindrücke und alle körperlichen Schmerz- und Lustgefühle; zur zweiten die Affekte und alle ihnen ähnliche Gefühlserregungen.

Irgendwelche Perzeptionen, dies leuchtet ein, müssen im Geiste *zuerst* da sein; und da die Eindrücke den ihnen entsprechenden Vorstellungen vorangehen, so müssen gewisse *Eindrücke* [zuerst da sein, d. h.] ohne ihnen vorangehende Perzeptionen in der Seele auftauchen. Da diese von natürlichen und physikalischen Ursachen abhängen, würde mich ihre Untersuchung zu weit von meinem gegenwärtigen Thema abführen, hinein in die Anatomie und Naturwissenschaft. Aus diesem Grunde werde ich mich hier auf jene anderen Eindrücke beschränken, die ich sekundäre Eindrücke oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung genannt habe, sekundäre darum, weil sie entweder aus den primären Eindrücken oder aus deren Vorstellung entstehen. Körperliche Schmerz- und Lustgefühle sind die Quelle vieler Affekte, sowohl wenn sie empfunden als auch wenn sie nur vorgestellt werden; aber sie selbst entstehen ursprünglich in der Seele, oder wenn man lieber will, im Körper, unabhängig von einer vorhergehenden Vorstellung oder überhaupt einer vorhergehenden Perzeption. Ein Gichtanfall ruft eine lange Reihe von Affekten hervor, wie Kummer, Hoffnung, Furcht; aber er selbst ist nicht etwa die unmittelbare Folge einer Gemütsbewegung oder einer Vorstellung.

Die Eindrücke der Selbstwahrnehmung können wiederum in zwei Gattungen eingeteilt werden, nämlich in *ruhige* und *heftige*. Zur ersteren Gattung gehört das Gefühl der Schönheit und Häßlichkeit angesichts einer Handlung, einer künstlerischen Komposition oder äußerer Objekte. Zur zweiten Gattung gehören die Affekte der Liebe und des Hasses, des Grams und der Freude, des Stolzes und der Niedergedrücktheit. Diese Einteilung ist weit entfernt von Genauigkeit. Das Entzücken an Poesie und Musik erreicht oft die größte Höhe, während jene anderen Eindrücke, die speziell *Affekte* genannt werden, zu einer so sanften Gefühlserregung abgeschwächt sein können, daß sie gewissermaßen unbemerkbar werden. Aber im allgemeinen sind die Affekte heftiger als die Gefühlserregungen, die durch Schönheit und Häßlichkeit geweckt werden. Deshalb pflegt man beide Arten von Eindrücken [in der bezeichneten Weise] zu unterscheiden. Und da das Reich des menschlichen

Digitized by Google

Geistes ein so weites und [inhaltlich] so vielgestaltiges ist, werde ich mir, um in das Folgende größere Ordnung zu bringen, diese landläufige und einleuchtende Unterscheidung aneignen [und darauf meine Grundeinteilung basieren]. Und ich werde, nachdem ich soeben über unsere Vorstellungen so viel gesagt habe, als ich für notwendig hielt, jetzt zuerst jene heftigen Gefühlserregungen oder Affekte verständlich machen, und ihre Natur, ihren Ursprung, ihre Ursachen und ihre Wirkungen aufzeigen.

Überblicken wir die „Affekte" [im Ganzen], so ergibt sich [wiederum] eine Einteilung derselben in *direkte* und *indirekte*. Unter direkten Affekten verstehe ich solche, die unmittelbar aus einem Gut oder einem Übel, aus Schmerz oder Lust entspringen; unter indirekten Affekten dagegen verstehe ich solche, die auf derselben Grundlage beruhen, bei denen aber noch andere Momente mitwirken. Diesen Unterschied kann ich im Augenblick nicht weiter rechtfertigen oder verständlich machen. Ich kann nur ganz allgemein bemerken, daß ich unter den indirekten Affekten Stolz, Kleinmut, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid, Mitleid, Groll, Großmut und die aus ihnen ableitbaren Affekte begreife. Und unter den direkten Affekten: Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Verzweiflung und beruhigende Gewißheit. — Ich werde mit den ersteren beginnen.

Zweiter Abschnitt.

Über Stolz und Niedergedrücktheit; ihre Objekte und ihre Ursachen.

Die Affekte des *Stolzes* und der *Niedergedrücktheit* sind einfache und in sich gleichförmige Eindrücke; deshalb ist es unmöglich, durch Häufung von Worten eine zutreffende Begriffsbestimmung von ihnen zu geben. Dies gilt auch von den anderen Affekten. Das Äußerste, was wir zu leisten beanspruchen können, ist eine Beschreibung derselben durch Aufzählung der sie begleitenden Umstände. Da aber die Worte *Stolz* und *Niedergedrücktheit* so allgemein gebräuchlich und die Eindrücke, die sie bezeichnen, die allergewöhnlichsten sind, so wird jedermann aus sich selbst heraus imstande sein, sich eine richtige

Digitized by Google

Vorstellung von ihnen zu machen, ohne daß dabei Irrtum zu befürchten wäre. Aus diesem Grunde werde ich, um keine Zeit mit Präliminarien zu verlieren, sofort an die Untersuchung dieser Affekte herantreten.

Augenscheinlich haben Stolz und Kleinmut, obgleich sie einander direkt entgegengesetzt sind, dasselbe *Objekt*.

Dies Objekt ist das eigene Selbst oder jene Folge untereinander zusammenhängender Vorstellungen und Eindrücke, die unserer Erinnerung und unserem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig sind. Hierauf ist unser Blick immer gerichtet, wenn wir durch einen dieser Affekte in Erregung versetzt werden. Je nachdem wir eine mehr oder minder günstige Vorstellung von uns selber haben, empfinden wir einen dieser entgegengesetzten Affekte, d. h. wir werden von Stolz gehoben oder wir fühlen uns niedergedrückt. Auf was für Gegenstände sonst der Geist in diesen Affekten bezogen sein mag, immer werden dieselben im Hinblick auf uns selbst betrachtet. Anderenfalls würden diese Gegenstände die fraglichen Affekte nicht zu erregen, oder auch nur die geringste Zunahme oder Verminderung derselben hervorzubringen vermögen. Bleibt das Selbst außer Betracht, so ist kein Raum, weder für Stolz noch für Niedergedrücktheit.

Aber so gewiß jene zusammenhängende Folge von Perzeptionen, die wir *unser Selbst* nennen, immer Objekt dieser beiden Affekte ist, so kann sie doch unmöglich ihre *Ursache* sein, oder allein zu ihrer Hervorbringung genügen. Diese Affekte stehen sich ja [wie gesagt] direkt entgegen und haben ein und dasselbe Objekt. Wäre nun dies Objekt zugleich ihre Ursache, so könnte dasselbe nicht den einen Affekt in irgend welchem Grade wecken, ohne zugleich den anderen in gleichem Grade zu erregen. Und dann müßte der Gegensatz oder Widerstreit, der zwischen ihnen besteht, beide vernichten. Ein Mensch kann nicht zugleich stolz und niedergedrückt sein; hat er, wie dies häufig vorkommt, gleichzeitig Anlaß zu beiden Affekten, so wechseln dieselben entweder miteinander ab, oder der eine vernichtet im Zusammentreffen beider, nach Maßgabe seiner Stärke, den anderen, und nur der übrig bleibende stärkere fährt fort im Geist zu wirken.

Wäre aber, wie wir hier versuchsweise voraussetzen, das Objekt der beiden Affekte zugleich die Ursache derselben, so könnte auch nicht einer derselben stärker werden als der

Digitized by Google

andere. Wäre beim Entstehen der Affekte unser Blick nur auf uns selbst gerichtet, so stände ja die Sache für die beiden Affekte jedesmal vollkommen gleich günstig; beide müßten in völlig gleicher Stärke hervorgebracht werden. Mit anderen Worten, es würde überhaupt kein Affekt entstehen. Wird ein Affekt erregt und gleichzeitig in gleichem Grade sein Widerpart, so wird das Entstandene sofort wieder vernichtet und der Geist bleibt schließlich vollständig ruhig und gleichgültig.

Wir müssen also zwischen Ursache und Objekt dieser Affekte unterscheiden; zwischen der Vorstellung, die sie erregt, und derjenigen, auf die sie, wenn sie erregt werden, gerichtet sind.

Stolz oder Niedergedrücktheit lenken, sowie sie erweckt sind, unsere Aufmerksamkeit sofort auf unser Selbst als auf ihr letztes, endgültiges Objekt; aber um sie zu erregen, ist noch etwas anderes erforderlich. Etwas, das dem einen, und etwas davon verschiedenes, das dem anderen der beiden Affekte spezifisch eigentümlich ist, also nicht auf beide in ganz demselben Grade hinwirkt. Eine erste Vorstellung, die dem Geiste zunächst sich darbietet, ist die Ursache oder der erzeugende Grund. Diese erregt den ihr zugehörigen Affekt, und dieser Affekt lenkt dann nach seiner Erregung unsere Aufmerksamkeit auf eine andere Vorstellung, nämlich auf die unseres Selbst. So steht also der Affekt zwischen zwei Vorstellungen, einer, die ihn hervorbringt, und einer anderen, die durch ihn hervorgebracht wird. Die erstere Vorstellung bezeichnet die *Ursache* des Affekts, die zweite sein *Objekt*.

Beginnen wir mit den Ursachen von Stolz und Niedergedrücktheit. Die auffälligste und merkwürdigste Eigentümlichkeit dieser Affekte ist die, daß sie durch so verschiedenartige Dinge erregt werden können.

Alle wertvollen Eigenschaften des Geistes, sei es der Einbildungskraft, der Urteilsfähigkeit, des Gedächtnisses oder des Temperaments; Witz, Verstand, Gelehrsamkeit, Mut, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit; sie alle sind [mögliche] Ursachen des Stolzes, und die gegenteiligen Eigenschaften [mögliche] Ursachen der Niedergedrücktheit. Aber die fraglichen Affekte sind nicht ausschließlich an Eigenschaften des Geistes gebunden, sondern sie beziehen sich auch auf den Körper. Ein Mensch kann auf seine Schönheit, seine Kraft, seine Behendigkeit, sein gutes Aussehen, seinen Anstand beim Tanzen, Reiten,

Digitized by Google

Fechten stolz sein, auf seine Geschicklichkeit in einem Handwerk oder einer Handfertigkeit. Und auch dies ist noch nicht alles. Der Affekt zieht seine Kreise weiter und umfaßt alles, was uns irgendwie angehört. Unser Vaterland, unsere Familie, unsere Kinder, unsere Verwandten, unsere Reichtümer, Häuser, Gärten, Pferde, Hunde, Kleider, dies alles kann Ursache des Stolzes oder der Niedergedrücktheit werden.

Aus dieser Betrachtung der Ursachen der in Rede stehenden Affekte ergibt sich, daß wir eine weitere Unterscheidung in diesen Ursachen vornehmen müssen. Wir müssen die *Eigenschaft*, welche wirkt, und den *Gegenstand*[3]), dem sie eigen ist, unterscheiden. Ein Mensch ist beispielsweise stolz auf ein schönes Haus, das ihm gehört, oder das er selbst gebaut und zustande gebracht hat. Objekt des Stolzes ist in diesem Falle er selbst; Ursache desselben das schöne Haus. Diese Ursache aber zerfällt wieder in zwei Momente, nämlich die Eigenschaft, die auf den Affekt hinwirkt, und den Gegenstand, an dem diese Eigenschaft haftet. Die Eigenschaft des Gegenstandes ist die Schönheit und der Gegenstand ist das Haus, als Besitz oder Werk des Menschen betrachtet. Jedes dieser beiden Momente ist wesentlich, und ihre Unterscheidung ist keineswegs nichtig oder illusorisch. Schönheit nur als solche betrachtet, ohne daß ihr Träger mit uns in Zusammenhang steht, erregt niemals Stolz oder Eitelkeit[4]); und andererseits hat der stärkste Zusammenhang mit uns ohne Schönheit oder Etwas, das an die Stelle derselben tritt, keine Bedeutung für diesen Affekt. Diese beiden Momente lassen sich sehr leicht auseinander halten. Sie müssen aber zusammen gegeben sein, wenn der Affekt zustande kommen soll, wir müssen sie also als Komponenten der Ursache des Affektes ansehen und wir müssen die Unterscheidung beider mit aller Bestimmtheit festhalten.

3) Man beachte den Unterschied zwischen Objekt (object) und Gegenständen (subjects) der Affekte. Letztere sind die Träger der Eigenschaften, welche die Affekte erregen.

4) Hume: vanity. In der Folge öfter vollkommen gleichbedeutend mit „pride". Auch die Adjektiva proud und vain meinen das Gleiche.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Was diese Objekte und Ursachen zu solchen macht.

Wir haben einen Unterschied zwischen dem *Objekt* der Affekte und ihrer *Ursache* festgestellt, und haben bei der Ursache die auf die Affekte hinwirkende *Eigenschaft* von dem *Gegenstand*, dem sie eigen ist, unterschieden. Wir werden jetzt untersuchen, was jedes dieser beiden Momente zu dem macht, was es ist, und was einen bestimmten Affekt an ein bestimmtes Objekt, eine bestimmte Eigenschaft und einen bestimmten Gegenstand knüpft. Auf diese Weise werden wir zu einem vollen Verständnis des Ursprunges des Stolzes und der Niedergedrücktheit gelangen.

Zunächst liegt es auf der Hand, daß diese Affekte das Selbst zum notwendigen Objekt haben vermöge einer Eigentümlichkeit [des Geistes], die nicht nur natürlich, sondern auch ursprünglich genannt werden muß. Niemand kann [zunächst] bezweifeln, daß diese Eigentümlichkeit [des Geistes] eine *natürliche* ist, wegen der Beständigkeit und Unveränderlichkeit, mit der sie [in den Affekten, von denen wir hier reden,] zur Wirkung gelangt. Das eigene Selbst ist immer das Objekt des Stolzes und der Niedergedrücktheit. Auch wenn die Affekte auf etwas anderes zielen, so geschieht dies immer mit einem Hinblick auf uns selbst; ohne dies kann kein Mensch und kein Ding diese Affekte erregen.

Daß dies aber zugleich von einer *ursprünglichen* Beschaffenheit [des Geistes], einem *primären* Impuls herrührt, leuchtet ein, wenn wir bedenken, daß darin das unterscheidende *Merkmal* dieser Affekte liegt. Hätte die Natur dem Geist keine primären Qualitäten gegeben, so könnte er niemals sekundäre haben, weil in solchem Falle der Geist keine Grundlage für seine Tätigkeit hätte, also niemals anfangen könnte, sich zu betätigen. Qualitäten des Geistes nun, die wir als ursprüngliche ansehen müssen, sind solche, die ganz untrennbar von der Seele sind und auf keine anderen zurückgeführt werden können. Eine solche Qualität aber ist diejenige, die das Objekt des Stolzes und der Niedergedrücktheit *charakterisiert*.

Eine schwierigere Frage ist vielleicht, ob die *Ursachen*, die den Affekt hervorrufen, ebenso *natürliche* Ursachen sind,

Digitized by Google

wie das Objekt, auf das er sich richtet, sein natürliches Objekt ist, ob die ganze große Mannichfaltigkeit dieser Ursachen aus einer Laune oder aus der [natürlichen] Konstitution des Geistes entspringt. Dieser Zweifel nun schwindet alsbald, wenn wir auf die menschliche Natur achten. Wir sehen da, daß zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselben Dinge Stolz oder Niedergedrücktheit erzeugen. Wir brauchen auch einen uns fremden Menschen nur zu beobachten, und wir wissen ziemlich genau, was solche Affekte in ihm zu steigern oder zu verringern geeignet ist. Die Unterschiede, die in dieser Hinsicht vielleicht vorkommen, beruhen lediglich auf Verschiedenheiten des Temperaments und der Gemütsart der Menschen; übrigens sind sie sehr unbedeutend.

Können wir uns etwa vorstellen, daß die Menschen, so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt, jemals ganz gleichgültig gegen Macht, Reichtum, Schönheit oder persönliches Verdienst seien, daß ihr Stolz und ihre Eitelkeit durch solche Vorzüge nicht berührt werden?

So gewiß nun aber die Ursachen des Stolzes und der Niedergedrücktheit offenbar *natürliche* Ursachen sind, so zeigt uns doch zugleich genauere Prüfung, daß sie nicht ursprüngliche Ursachen sind. Es ist ganz unmöglich, daß eine jede derselben diesen Affekten durch eine besondere Einrichtung und primäre Verfassung unserer Natur angepaßt wäre. Abgesehen von ihrer außerordentlich großen Mannigfaltigkeit sind viele von ihnen künstliche Erzeugnisse. Sie sind Erzeugnisse des Gewerbfleißes, oder Ergebnisse der Laune, oder eines glücklichen Zufalles. Der Gewerbfleiß erzeugt Häuser, Hausrat, Kleider; Laune bestimmt die besondere Art und Beschaffenheit derselben; und der glückliche Zufall hat an allem dem Anteil, sofern er die Wirkungen kennen lehrt, die sich aus den verschiedenartigen Mischungen und Verbindungen von Stoffen ergeben.

Es ist nun offenbar widersinnig sich einzubilden, die Natur habe alle diese [möglichen Ursachen der fraglichen Affekte] vorausgesehen und dafür gesorgt [daß sie zu Ursachen derselben werden können]; es passe nicht jedes neue Erzeugnis der [menschlichen] Kunstfertigkeit, das Stolz oder Niedergedrücktheit zu erzeugen vermag, sich dem Affekt an vermöge eines ihnen gemeinsamen allgemeinen Prinzips, das natürlicherweise im Geiste wirkt, sondern es sei jedes [solche

Digitized by Google

neue Erzeugnis] das Objekt eines [besonderen] Prinzips, das zunächst verborgen in der Seele lag, und dann durch einen glücklichen Zufall ans Licht gebracht worden ist; so daß etwa, als zum ersten Male ein Handwerker einen schönen Schreibtisch zu wege brachte, der glückliche Besitzer desselben Stolz gefühlt hätte, auf Grund eines Prinzips, verschieden von demjenigen, das ihn stolz machte auf hübsche Stühle und Tische. Da aber dieser Gedanke offenbar lächerlich wäre, so müssen wir schließen, daß nicht jede Ursache des Stolzes und der Niedergedrücktheit diesen Affekten durch ein eigenes ursprüngliches Prinzip angepaßt ist, sondern daß den verschiedenen Ursachen derselben eine oder mehrere Umstände gemeinsam sind, aus denen ihre Wirksamkeit sich ergibt.

Im übrigen sehen wir ja auch im Verlauf der Natur überall mannigfaltige Wirkungen auf wenigen einfachen Prinzipien beruhen. Es ist ein Zeichen von Unerfahrenheit, wenn ein Naturforscher zu immer anderen Gründen seine Zuflucht nimmt, wo es sich darum handelt, verschiedene Wirkungen zu erklären.

Wieviel mehr wird dies zutreffen, wenn es sich um den Menschengeist handelt. Er ist ja ein so begrenztes Wesen, daß man ihn für unfähig halten muß, die ungeheure Masse von Prinzipien zu umfassen, die zur Erregung von Stolz und Niedergedrückheit notwendig wären, wenn jede einzelne Ursache dem Affekt vermöge eines besonderen Prinzips angepaßt wäre.

Die Geisteswissenschaft ist hier in derselben Lage, in der die astronomische Naturwissenschaft vor der Zeit des Kopernikus war. Des Kopernikus' Vorgänger waren sich des Grundsatzes wohl bewußt, *daß die Natur nichts Überflüssiges tut.* Trotzdem erfanden sie ein Himmelssystem, das durch seine Verworrenheit mit wahrer Naturwissenschaft unverträglich war, und schließlich einer einfacheren und natürlicheren Betrachtungsweise weichen mußte. Wenn wir ohne Bedenken für jede neue Erscheinung ein neues Prinzip aufstellen, anstatt sie den alten anzupassen, wenn wir unsere Hypothesen mit einer Menge solcher Prinzipien belasten, so beweisen wir, daß keines derselben das richtige ist. daß wir nur bestrebt sind, unsere Unkenntnis der Wahrheit durch eine große Anzahl von Unwahrheiten zu verdecken.

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Von den Beziehungen zwischen Eindrücken und Vorstellungen.

Unbehindert und ohne jede Schwierigkeit haben wir also zwei Wahrheiten festgestellt: *Die verschiedenen Ursachen erregen Stolz und Niedergedrücktheit auf Grund natürlicher Prinzipien,* und *es wird nicht jede einzelne Ursache durch ein besonderes Prinzip ihrem Affekt angepaßt.* Wir wollen jetzt untersuchen, wie diese Prinzipien auf eine geringere Anzahl zurückgeführt werden können, und das Moment suchen, das den Ursachen gemeinsam ist und ihre Wirkung bedingt. Bei diesem Vorhaben müssen wir aber auf gewisse Eigenschaften der menschlichen Natur achten, auf welche die Philosophen meist nicht sehr viel Gewicht legen, obgleich sie einen mächtigen Einfluß auf jede Art der Wirksamkeit des Verstandes und der Affekte haben.

Die *erste* dieser Eigenschaften ist die Assoziation der Vorstellungen, die ich so oft besprochen und erläutert habe. Es ist dem Geist unmöglich, eine Vorstellung beträchtlich lange Zeit hindurch festzuhalten; auch mit der größten Anstrengung erreicht er solche Stetigkeit nicht. Aber, mögen unsere Gedanken noch so sehr wechseln, dieser Wechsel ist nicht ganz ohne Regel und Methode. Die Regel aber, nach der die Gedanken sich folgen, besagt, daß wir von einem Gegenstand zu einem, der ihm ähnlich ist, zu einem räumlich oder zeitlich mit ihm unmittelbar zusammenhängenden oder zu einem durch ihn hervorgebrachten übergehen. Ist eine Vorstellung in der Einbildungskraft gegenwärtig, so folgt ihr naturgemäß eine andere, die durch solche Beziehungen [oder Arten des Zusammenhangs] mit ihr verbunden ist; diese wird vermöge solcher Einführung leichter aufgenommen.

Die *zweite* Eigenschaft des menschlichen Geistes, die ich hier betrachten will, ist eine ebensolche Assoziation der *Eindrücke*. Alle ähnlichen Eindrücke hängen zusammen; sobald einer lebendig wird, folgen gleich die übrigen. Schmerz und Enttäuschung erzeugen Ärger, Ärger Neid, Neid Bosheit, und Bosheit wieder Schmerz, bis der ganze Kreis durchlaufen ist. Ähnlich wendet sich unsere Stimmung, wenn sie durch Freude gehoben ist, naturgemäß zur Liebe, zur Großmut, zum Mitleid, zu Mut, Stolz und den anderen ähnlichen Gemüts-

Digitized by Google

bewegungen. Es ist für den durch einen Affekt bewegten Geist schwer, sich allein auf diesen Affekt, ohne Wechsel und Veränderung, zu beschränken. Die menschliche Natur ist zu unstet, um eine solche Beständigkeit zuzulassen. Veränderlichkeit gehört zu ihrem Wesen. Und zu was kann sie in natürlicherer Weise übergehen, als zu Gemütsbewegungen oder Gefühlserregungen, die der jedesmaligen Stimmung entsprechen, und mit der bereits die Seele beherrschenden Art von Affekten übereinstimmen. Es ist also offenbar, daß eine Anziehung und Assoziation zwischen Eindrücken so gut besteht, wie zwischen Vorstellungen. Nur ein bemerkenswerter Unterschied ist freilich zu beachten. Er liegt darin, daß Vorstellungen in ihrer Assoziation durch Ähnlichkeit, [zeitliche und räumliche] Nachbarschaft und Ursächlichkeit bestimmt sind, Eindrücke dagegen nur durch Ähnlichkeit.

Ein *dritter* Umstand drängt sich auf, wenn wir diese beiden Assoziationsarten [*zusammen* oder in ihrer *Beziehung* zueinander] betrachten, nämlich daß sie einander sehr unterstützen und fördern, so daß der Übergang [von einer Perzeption zu einer anderen] leichter stattfindet, wenn beide Assoziationsarten an demselben Objekt zusammentreffen. Ein Mensch, der dadurch, daß ein anderer ihm Schaden zugefügt hat, sehr erregt und außer Fassung gebracht ist, findet leicht hundert Gegenstände für Unzufriedenheit, Ungeduld, Furcht und andere unlustvolle Affekte, vor allem dann, wenn er diese Gegenstände an oder in Verbindung mit der Person entdeckt, die Ursache seines ersten Affektes war. Die Faktoren, die den Übergang von Vorstellungen zu Vorstellungen befördern, treffen hier zusammen mit denen, die [in analoger Weise] auf die Affekte wirken; die Vereinigung beider zu einer einzigen Wirkung gibt dem Geist einen doppelten Impuls. Der neue Affekt tritt demgemäß mit entsprechend größerer Heftigkeit auf, und der Übergang zu demselben wird entsprechend leichter und natürlicher.

Bei dieser Gelegenheit kann ich die Autorität eines eleganten Schriftstellers anführen, der sich folgendermaßen ausläßt: „Wie die Einbildungskraft alles liebt, was groß, wunderbar oder schön ist und desto mehr befriedigt wird, je mehr solcher Vorzüge sie in *demselben* Objekte findet; so kann ihr auch eine neue Befriedigung durch Beihilfe eines anderen Sinnes werden. So erregt irgend ein andauernder

Digitized by Google

Ton, wie Vogelgesang oder das Rauschen des Wassers, dauernd den Geist des Beschauers, und macht ihn [dadurch zugleich] aufmerksamer auf die verschiedenen Schönheiten der vor ihm liegenden Gegend. Ebenso erhöht ein aufsteigender Duft von Wohlgerüchen die Freude der Einbildungskraft und läßt auch die Farben und das Grün der Landschaft angenehmer erscheinen. Die Vorstellungen beider Sinne begünstigen sich wechselseitig, und sind vereint angenehmer, als wenn sie einzeln im Geist aufträten, so wie die verschiedenen Farben eines Bildes, wenn sie gut verteilt sind, einander heben und dadurch einen Zuwachs an Schönheit gewinnen.“*)

An dieser Erscheinung können wir die Assoziation von Eindrücken und von Vorstellungen, sowie den Beistand, den sie einander leisten, [unmittelbar] beobachten.

Fünfter Abschnitt.

Von dem Einfluß dieser Beziehungen auf Stolz und Niedergedrücktheit.

Nachdem diese Prinzipien durch zweifellose Erfahrung festgestellt sind, gehe ich dazu über, zu untersuchen, wie wir sie auf Stolz und Niedergedrücktheit anwenden können, wenn wir alle Ursachen dieser Affekte überdenken. Es ist hierbei gleichgültig, ob wir als solche Ursachen die wirkenden Eigenschaften ansehen, oder die Gegenstände, die Träger dieser Eigenschaften sind.

Bei der Betrachtung dieser *Eigenschaften* fällt mir sofort auf, daß viele von ihnen darin zusammentreffen, daß sie eine Empfindung der Unlust oder der Lust erzeugen, *unabhängig* von jenen Gemütsbewegungen, die ich hier zu erklären versuche. Die Schönheit unserer Person erzeugt schon aus sich, vermöge der einfachen Wahrnehmung, Lust. Eben diese Schönheit erzeugt dann weiterhin Stolz. Ihre Häßlichkeit erregt ebenso Unlust, und weiterhin Niedergedrücktheit. Ein prächtiges Fest entzückt, und eines, bei dem gegeizt wird, mißfällt uns. Was

*) The spectator. No. 412.

Digitized by Google

sich mir nun in [solchen] einzelnen Fällen als Wahrheit bewährt hat, von dem *setze* ich dies überall *voraus*. Und so nehme ich zunächst ohne weiteren Beweis als zugestanden an, daß jede Ursache des Stolzes an sich oder durch ihre eigene Beschaffenheit Lust erregt und jede Ursache der Niedergedrücktheit an sich Unlust.

Bei Betrachtung der *Gegenstände*, denen diese Eigenschaften anhaften, gestatte ich mir eine weitere Voraussetzung, die gleichfalls durch viele deutliche Beispiele Wahrscheinlichkeit gewinnt, nämlich, daß diese Gegenstände entweder Teile von uns selbst sind oder nahe mit uns zusammenhängen. Die gute oder schlechte Beschaffenheit unserer Handlungen und unseres Benehmens macht unsere Tugend oder unsere Untugend aus und bestimmt unsere persönliche Eigenart, und dergleichen wirkt stärker als alles andere auf jene Affekte. Ebenso macht uns die Schönheit oder Häßlichkeit unserer Person, unserer Häuser, unserer Equipagen, unseres Hausrats stolz bezw. niedergedrückt. Dieselben Eigenschaften dagegen, auf Gegenstände übertragen, die nicht mit uns in Beziehung stehen, wirken auf keinen dieser Affekte auch nur im geringsten hin.

Wir haben also gewissermaßen zwei Eigentümlichkeiten bei den Ursachen dieser Affekte angenommen, nämlich daß die *Eigenschaft*, die den Affekt erzeugt, durch sich selbst Freude oder Unlust bereitet und [zweitens] daß die *Gegenstände*, an denen die Eigenschaften haften, in Beziehung der Zugehörigkeit zu unserem Selbst stehen müssen. Ich gehe jetzt dazu über, die Affekte selbst zu untersuchen, um in ihnen das Moment zu finden, das den angenommenen Eigentümlichkeiten ihrer Ursachen entspricht.

Da finde ich nun erstens, daß das spezifische Objekt von Stolz oder Niedergedrücktheit durch einen ursprünglichen und natürlichen Instinkt bestimmt wird, und daß die Grundbeschaffenheit unseres Geistes es unmöglich macht, daß diese Affekte jemals über unser eignes Selbst, d. h. über jene individuelle Persönlichkeit, von deren Tätigkeiten und Gefühlen wir alle das intimste Bewußtsein haben, hinaus geht. Wenn wir von dem einen oder dem anderen dieser Affekte bewegt werden, so ist unser Blick zuletzt immer auf uns selbst gerichtet, und wir können in solcher Gemütsverfassung niemals dieses Objekt aus dem Auge verlieren. Ich gebe nicht vor, hierfür einen

Digitized by Google

Grund aufweisen zu können; ich halte eben diese besondere Richtung unseres Vorstellens für eine ursprüngliche Eigentümlichkeit des Geistes.

Die *zweite* Besonderheit, die ich in diesen Affekten entdecke, und die ich nicht minder für eine ursprüngliche Eigentümlichkeit [des Geistes] halte, besteht in der Empfindung, die sie uns geben oder in den besonderen Gefühlserregungen, die sie in der Seele hervorrufen, und die eben ihr Sein und Wesen ausmachen. Stolz ist eine angenehme Empfindung und Niedergedrücktheit eine unangenehme; nimmt man von jenem die Lust, von dieser die Unlust fort, so bleibt in Wahrheit nichts von Stolz und Niedergedrücktheit übrig. Hiervon überzeugt uns schon unser unmittelbares Bewußtsein [feeling], und über unser unmittelbares Bewußtsein hinaus zu überlegen und zu vernünfteln, ist hier nutzlos.

Vergleiche ich diese beiden *festgestellten* Faktoren der [in Rede stehenden] Affekte, nämlich ihr Objekt, welches unser Selbst ist, und die angenehme oder unangenehme Empfindung, welche sie verursachen, mit den beiden [vorher] *angenommenen* Eigenschaften der Ursachen, nämlich ihrer Beziehung auf das Selbst und ihrer Tendenz, unabhängig von den Affekten Lust oder Unlust hervorzurufen, so ergibt sich mir, unter der Voraussetzung, daß meine Annahmen richtig sind, sofort die wahre Theorie der in Rede stehenden Affekte mit unwiderstehlicher Gewißheit. Die Ursache, die den Affekt erregt, steht in Zusammenhang mit dem Objekt, an welchem natürlicherweise der Affekt haftet; die Empfindung, welche die Ursache von sich aus erregt, ist der Empfindung des Affektes verwandt. Aus diesem doppelten Zusammenhang nun, der Vorstellungen einerseits, und der Eindrücke andererseits, entspringt der Affekt. Die eine Vorstellung geht leicht in die ihr entsprechende [correlative] über, und es geht ebenso der eine Eindruck in den ihm ähnlichen und korrespondierenden über. Dieser Übergang aber muß sich um so viel leichter vollziehen, wenn diese beiden Bewegungen einander unterstützen, wenn also der Geist durch den Zusammenhang sowohl der Eindrücke als der Vorstellungen einen doppelten Antrieb dazu erfährt.

Um dies besser zu verstehen, müssen wir annehmen, die Natur habe den Organen des menschlichen Geistes eine gewisse Anlage gegeben, die geeignet ist, einen besonderen Eindruck oder eine besondere Gefühlserregung hervorzubringen,

Digitized by Google

die wir Stolz nennen. Dieser Gefühlserregung hat sie eine gewisse Vorstellung zugewiesen, nämlich die des Selbst, die von ihr jederzeit unfehlbar hervorgerufen wird.

Diese Veranstaltung der Natur ist leicht begreiflich. In vielen Fällen begegnet uns ja ein gleichartiger Sachverhalt. Die Nerven der Nase und des Gaumens sind so eingerichtet, daß sie unter gewissen Umständen diese bestimmten Empfindungen dem Geist zuführen. Diese Empfindungen, nämlich die Empfindungen der sinnlichen Lust und des Hungers, erzeugen in uns jedesmal die Vorstellung der bestimmten Objekte, welche unser Begehren zu befriedigen geeignet sind. Diese beiden Umstände nun sind auch im Stolz vereint. Die Organe sind so eingerichtet, daß sie den Affekt erzeugen und der Affekt erzeugt nach seiner Erzeugung naturgemäß eine bestimmte Vorstellung. Das Alles braucht nicht bewiesen zu werden. Es liegt auf der Hand, daß jener Affekt niemals von uns Besitz ergreifen würde, wenn wir keine dafür geeignete geistige Anlage hätten, und es ist ebenso augenscheinlich, daß der Affekt unsern Blick immer auf uns selbst lenkt und uns an unsere eigenen Eigenschaften und Lebenslagen denken läßt.

Nachdem wir dies ganz verstanden haben, können wir jetzt fragen, *ob die Natur den Affekt unmittelbar aus sich selbst hervorbringt? oder ob sie dazu der Mitwirkung anderer Ursachen bedarf?* Man kann nämlich beobachten, daß das Gebahren der Natur in diesem Punkt bei den verschiedenen Affekten und Empfindungen verschieden ist. Der Gaumen muß durch ein äußeres Objekt gereizt werden, um etwas zu schmecken; Hunger dagegen entsteht von innen heraus ohne Beihilfe irgend eines äußeren Objektes.

Wie nun aber auch die Sache bei anderen Affekten und Empfindungen liegen mag, in jedem Falle ist sicher, daß Stolz der Hilfe eines fremden Objektes bedarf, und daß die Organe, die ihn erzeugen, nicht wie das Herz oder die Arterien infolge einer ursprünglichen inneren Bewegung arbeiten. Denn *erstens* überzeugt uns die tägliche Erfahrung, daß der Stolz gewisse Ursachen braucht, die ihn erzeugen, daß er zergeht, wenn er sich nicht an irgend einen Vorzug im Charakter, in den körperlichen Eigenschaften, der Kleidung, den Equipagen oder dem Vermögen heften kann. *Zweitens* müßte offenbar der Stolz ununterbrochen dauern, wenn die Natur ihn unmittel-

Digitized by Google

bar hervorbrächte; denn sein Objekt ist immer in gleicher Weise gegeben, und andererseits ist kein körperlicher Zustand dem Stolz eigentümlich, wie dies bei Hunger und Durst der Fall ist. *Drittens:* mit der Niedergedrücktheit verhält es sich ganz ebenso wie mit dem Stolz; folglich müßte unter solcher Voraussetzung jeder der beiden Affekte *neben* dem anderen ununterbrochen bestehen, oder er müßte den entgegengesetzten Affekt vom allerersten Augenblick an vernichten, so daß keiner von ihnen jemals in die Erscheinung treten könnte. Alles zusammengenommen können wir es also bei der gemachten Schlußfolgerung bewenden lassen, nach welcher der Stolz sowohl eine Ursache wie ein Objekt haben muß und das Eine ohne das Andere nichts wirkt.

Die Schwierigkeit besteht nun nur darin, diese Ursache zu entdecken und das herauszufinden, was den Stolz zuerst in Bewegung bringt und die Organe in Tätigkeit setzt, welche von Natur geeignet sind, diesen Affekt hervorzubringen.

Wenn ich nun die Erfahrung zu Rate ziehe, um diese Schwierigkeit zu lösen, so finde ich sofort hundert verschiedene Ursachen, die Stolz erzeugen. Wenn ich aber diese Ursachen untersuche, so bemerke ich, — was mir von vornherein als wahrscheinlich erscheint — daß dieselben alle in zwei Umständen zusammentreffen. Sie erzeugen durch sich selbst einen Eindruck, der mit dem Affekt zusammenhängt, und sie haften an einem Gegenstand, der mit dem Objekt des Affektes zusammenhängt. Und wenn ich dann [endlich] die Natur dieses Zusammenhanges betrachte und seine Wirkung sowohl auf die Affekte wie auf die Vorstellungen [ins Auge fasse], so kann ich, bei Festhaltung jener Voraussetzungen, nicht länger zweifeln, daß er das Prinzip ist, welches den Stolz hervorruft und jene Organe in Bewegung setzt, die von Natur darauf abzielen, den Affekt zu erzeugen, so daß sie nur eines ersten Anstoßes oder Anfanges für ihre Tätigkeit bedürfen. Alles, was eine *angenehme* Empfindung erregt und mit dem eigenen *Selbst* zusammenhängt, erregt den Affekt des Stolzes, der gleichfalls *angenehm* ist und gleichfalls das *Selbst* zum Objekt hat.

Was ich über den Stolz gesagt habe, gilt ebensowohl von der Niedergedrücktheit. Die Empfindung derselben ist unlustvoll, wie die des Stolzes angenehm ist. Es sind also die Empfindungen, die aus den Ursachen [primär] entspringen, bei beiden Affekten entgegengesetzter Natur, während die Beziehung zu

Digitized by Google

dem Selbst bei beiden dieselbe ist. Obgleich Stolz und Niedergedrücktheit in ihren Wirkungen und ihrer Empfindung nach einander direkt entgegengesetzt sind, so haben sie doch dasselbe Objekt; man braucht also nur den Zusammenhang zwischen den Eindrücken zu ändern, ohne daß dies bei den Vorstellungen irgendwie nötig wäre. So erregt ein schönes Haus, das uns gehört, unsern Stolz, und dieses selbe uns gehörige Haus erregt Niedergedrücktheit, wenn seine Schönheit durch irgend einen Unfall in Häßlichkeit verwandelt wird und sich dadurch das Gefühl der Lust, das den Stolz erzeugte, in Unlust verwandelt, die der Niedergedrücktheit verwandt ist. Der doppelte Zusammenhang, einmal zwischen den Vorstellungen, zum anderen zwischen den Eindrücken, besteht in beiden Fällen und bewirkt die leichte Verwandlung der einen Gefühlserregung in die andere.

Kurz gesagt, die Natur hat gewissen Eindrücken und Vorstellungen eine Art von Anziehungskraft gegeben, vermöge welcher das Auftreten der einen naturgemäß ihr Korrelativ nach sich zieht. Wenn diese doppelte Anziehung oder Association, einmal zwischen Eindrücken, zum anderen zwischen Vorstellungen, bei demselben Objekt stattfindet, so unterstützen sie sich gegenseitig und die Verwandlung der Affekte und Vorstellungen geht mit der größten Bequemlichkeit und Leichtigkeit vor sich.

Wenn eine Vorstellung einen Eindruck hervorruft, und dieser Eindruck ist mit einem anderen [Eindruck] verwandt, und wenn dann dieser wiederum mit einer Vorstellung verknüpft ist, die ihrerseits mit der ersten Vorstellung zusammenhängt, so müssen diese beiden Eindrücke gewissermaßen unzertrennlich sein: es wird dem einen in allen Fällen der andere folgen. In dieser Weise gelangen die einzelnen Ursachen von Stolz und Niedergedrücktheit zur Wirkung. Die Eigenschaft, die auf den Affekt hinwirkt, erzeugt zunächst unabhängig von diesem einen diesem Affekt ähnlichen Eindruck; der Gegenstand, dem die Eigenschaft anhaftet, hängt mit dem eigenen Selbst, dem Objekt des Affektes, zusammen. Kein Wunder, daß die Gesamtursache, die aus der Eigenschaft und dem Gegenstand besteht, so unvermeidlich den Affekt erregt.

Um diese Hypothese einleuchtender zu machen, können wir sie mit derjenigen vergleichen, durch die ich ehemals den Glauben an die Urteile erklärt habe, die wir auf Grund eines

Digitized by Google

Kausalzusammenhanges bilden. Ich bemerkte dort, daß bei allen derartigen Urteilen immer ein gegenwärtiger Eindruck und eine damit zusammenhängende Vorstellung da sind, daß der gegenwärtige Eindruck der Einbildungskraft Lebendigkeit verleiht, und jener Zusammenhang diese Lebendigkeit durch eine leichte Umwandlung auf die mit ihr verknüpfte Vorstellung überträgt. Ohne den gegenwärtigen Eindruck wird die Aufmerksamkeit nicht angezogen und der Geist nicht angeregt. Ohne den Zusammenhang bleibt die Aufmerksamkeit an ihrem ersten Gegenstand haften und hat keine weiteren Folgen. Augenscheinlich nun besteht eine große Analogie zwischen dieser Hypothese und unserer jetzigen, derzufolge ein Eindruck und eine Vorstellung, vermöge eines doppelten Zusammenhanges, in einen anderen Eindruck und eine andere Vorstellung übergehen. Diese Analogie ist gewiß kein schlechter Beweis für beide Hypothesen.

Sechster Abschnitt.

Einschränkungen dieser Theorie.

Ehe wir uns weiter mit diesem Gegenstand beschäftigen, und die einzelnen Ursachen des Stolzes und der Niedergedrücktheit untersuchen, wird es gut sein, wenn wir den allgemeinen Satz, *daß alle zu uns in Beziehung der Zugehörigkeit stehenden angenehmen Dinge, vermöge einer Assoziation der Vorstellungen und der Eindrücke, Stolz; dagegen die unangenehmen Niedergedrücktheit erzeugen,* etwas einschränken. Die fraglichen Einschränkungen ergeben sich aus der Natur des Gegenstandes.

1. Wenn etwas Angenehmes mit uns in Zusammenhang steht, so ist der erste Affekt, den diese Tatsache auslöst, Freude. Dieser Affekt nun macht sich schon bei einem weniger unmittelbaren Zusammenhang bemerkbar, als Stolz oder Eitelkeit. Wir können uns freuen, wenn wir bei einem Feste zugegen sind, auf welchem unsere Sinne mit Leckereien aller Art regaliert werden. Aber nur bei dem Festgeber kommt zu dieser Freude der weitere Affekt der Selbstzufriedenheit und Eitelkeit hinzu. Allerdings rühmen die Menschen sich zuweilen eines großen Festes, bei dem sie nur zugegen waren,

Digitized by Google

verwandeln also schon auf Grund dieses losen Zusammenhanges ihr Lustgefühl in Stolz. Im allgemeinen aber muß zugestanden werden, daß die Zusammenhänge, die nur Freude erzeugen sollen, weniger eng zu sein brauchen, als diejenigen, die Stolz erzeugen; manche Dinge, die uns zu wenig angehen, um Stolz hervorzurufen, sind doch imstande, uns Vergnügen und Ergötzen zu bereiten.

Der Grund dieser Verschiedenheit läßt sich so verständlich machen: Auch zur Freude bedarf es eines Zusammenhanges, der uns die Sache nahe bringt und uns irgend eine Befriedigung aus ihr gewinnen läßt. Diese Leistung des Zusammenhanges nun ist für beide Affekte erforderlich. Außerdem aber muß der Zusammenhang bei dem Stolz noch eine Verwandlung des einen Affektes in den andern vollbringen, d. h. er muß die Befriedigung in Stolz umsetzen. Da er also hier eine doppelte Aufgabe zu erfüllen hat, so muß er auch doppelte Kraft und Energie besitzen. Hierzu kommt noch, daß angenehme Dinge, die in keinem sehr engen Zusammenhang mit uns stehen, meistens mit anderen in einem solchen stehen; dieser letztere übertrifft dann nicht nur den Zusammenhang mit uns, sondern er vermindert, ja zerstört diesen mitunter, wie wir später sehen werden. Dies ist die erste Einschränkung, die wir unserer allgemeinen Behauptung, *daß jede mit uns in Zusammenhang stehende Sache, die Lust oder Unlust erzeugt, zugleich auch Stolz oder Niedergedrücktheit erzeugt*, angedeihen lassen müssen. Es bedarf nicht nur überhaupt eines Zusammenhanges, sondern eines engen Zusammenhanges mit uns, nämlich eines engeren als nötig ist, um Freude hervorzurufen.

2. Die zweite Einschränkung machen wir mit der Bemerkung, daß die angenehme oder unangenehme Sache nicht nur in Zusammenhang mit uns stehen, sondern daß sie uns *allein gehören* oder uns nur mit *wenigen* anderen Personen gemeinsam gehören muß. Es ist eine bemerkenswerte Eigenschaft in der menschlichen Natur, die wir später zu verdeutlichen suchen werden, daß alles, was häufig vorkommt und an das wir lange gewöhnt sind, in unseren Augen seinen Wert verliert und nach kurzer Zeit verachtet und bei Seite geschoben wird. Wir beurteilen eben die Gegenstände mehr auf Grund des Vergleichs mit anderen, als nach ihrem wirklichen und wahren eigenen Wert. Können wir ihre Bedeutung nicht durch einen Gegensatz erhöhen, so sind wir geneigt, auch

Digitized by Google

das wirklich Gute an ihnen zu übersehen. Diese Eigentümlichkeit unseres Geistes wirkt auf die Freude, wie auf den Stolz. Es ist auffällig, daß Güter, die der ganzen Menschheit gemeinsam und uns durch Gewohnheit vertraut geworden sind, uns nur wenig Befriedigung gewähren, selbst wenn sie an sich wertvoller sind, als andere, die wir, wegen ihrer Seltenheit, viel höher schätzen.

Dieser Umstand wirkt [wie gesagt] auf *beide* Affekte. Doch wird die Eitelkeit durch ihn weit mehr beeinflußt. Wir freuen uns über manche Güter, auf die wir, ihrer Häufigkeit wegen, nicht stolz sind. Die nach langem Entbehren wiederkehrende Gesundheit [etwa] gewährt uns eine sehr beträchtliche Befriedigung, wird aber selten als Anlaß zum Stolz empfunden, weil wir sie mit so vielen anderen teilen.

Ich glaube aber, der Grund, warum der Stolz in diesem Punkt *empfindlicher* ist als die Freude, liegt in Folgendem. Bei der Erregung des Stolzes kommen immer zwei Dinge in Betracht, nämlich die *Ursache*, oder dasjenige, was Freude erzeugt, und die eigne Person, die das eigentliche Objekt des Affektes ist. Die Freude hingegen braucht zu ihrem Entstehen nur Eines, nämlich dasjenige, was Freude erzeugt. Es ist allerdings erforderlich, daß dies in irgend einem Zusammenhang mit der eignen Person steht, aber nur insoweit, daß es eben *uns* als angenehm erscheinen kann. Dabei ist, streng genommen, unser Selbst nicht das *Objekt* des Affektes. Der Stolz enthält also gewissermaßen zwei Objekte, auf die er unseren Blick lenkt. Und wenn nun beiden Objekten jede Besonderheit, die sie von anderen unterscheidet, fehlt, so muß eben dadurch der Affekt, [dem diese beiden Objekte zugehören,] mehr geschwächt werden, als ein anderer Affekt, der nur ein Objekt hat. Wir finden etwa, wenn wir uns, wie wir dies ja jederzeit zu tun geneigt sind, mit anderen vergleichen, daß wir uns in keiner Weise von ihnen unterscheiden, und bei der Vergleichung unserer Besitztümer mit den ihrigen stoßen wir auf eben denselben unglücklichen Umstand. Durch zwei so unvorteilhafte Vergleiche nun muß der Affekt gänzlich vernichtet werden.

3. Die dritte Einschränkung ergibt sich aus der Tatsache, daß das angenehme oder unangenehme Objekt leicht erkennbar und augenfällig sein muß, und zwar nicht nur für uns selbst, sondern ebenso für andere. Dieser Umstand übt wiederum,

Digitized by Google

wie die beiden vorhin erwähnten, eine Wirkung ebensowohl auf die Freude, wie auf den Stolz. Wir halten uns für glücklicher, und ebenso für tugendhafter oder schöner, wenn wir anderen so erscheinen. Aber wir tragen doch unsere Tugenden noch *lieber* zur Schau als unsere Freuden. Dies beruht auf Ursachen, die ich später deutlich zu machen bestrebt sein werde.

4. Die vierte Einschränkung ergibt sich, wenn wir die Möglichkeit der Unbeständigkeit der Ursache dieser Affekte und die Möglichkeit der kurzen Dauer ihrer Verknüpfung mit uns selbst in Betracht ziehen. Zufälliges und Unbeständiges gewährt wenig Freude und weckt noch weniger Stolz. Das Ding selbst befriedigt uns nicht sehr, und noch weniger neigen wir dazu, um seinetwillen eine Steigerung unserer Selbstzufriedenheit zu fühlen. In unserer Einbildungskraft wird die Veränderung des Dinges vorausgesehen und vorausgenommen, und dies macht, daß wir von dem Dinge wenig befriedigt sind. Wir vergleichen es mit uns selbst, deren Dasein dauerhafter ist, und im Vergleich damit erscheint seine Unbeständigkeit noch größer. Es erscheint lächerlich, daß ein Gegenstand, der so viel vergänglicher ist und uns nur während einer so kurzen Zeit unseres Daseins begleitet, für uns Anlaß werden sollte, aus ihm einen Vorzug unserer Person abzuleiten. Warum dieser Umstand auf die Freude nicht so stark wirkt, als auf den Stolz, ist leicht begreiflich; die Vorstellung unseres Selbst ist eben für den ersteren Affekt nicht so wesentlich, wie für den letzteren.

5. Als fünfte Einschränkung oder eigentlich Erweiterung unserer Theorie kann ich noch hinzufügen, daß *allgemeine Regeln* großen Einfluß auf Stolz und Niedergedrücktheit, wie auch auf alle anderen Affekte haben. Hierauf beruht unser Begriff verschiedener Rangklassen unter den Menschen, die nach der Macht und den Reichtümern, die sie besitzen, sich bestimmen. An dieser Anschauung ändern die Besonderheiten der Gesundheit oder des Temperamentes dieser Menschen, durch welche sie am Genuß ihres Besitzes gehindert werden, nichts. Dies erklärt sich aus denselben Prinzipien, die uns ehemals zur Erklärung der Wirkung allgemeiner Regeln auf den Verstand dienten. Die Gewohnheit läßt uns in unseren Affekten, wie in unseren Urteilen, leicht die richtige Grenze überschreiten.

Es ist wohl angebracht, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß die Wirkung allgemeiner Regeln und Grund-

Digitized by Google

sätze auf die Affekte sehr viel dazu beiträgt, die Wirkung aller [sonstigen, für diese Affekte in Betracht kommenden] Faktoren, die wir im Verlauf dieser Abhandlung darlegen werden, zu erleichtern. Angenommen, ein erwachsener und uns gleichgearteter Mensch würde *plötzlich* in unsere Welt versetzt, so würde er allen Dingen gegenüber in die größte Verlegenheit geraten und nicht so leicht wissen, welches Maß von Liebe oder Haß, Stolz oder Niedergedrücktheit, oder irgendwelchen anderen Affekten, denselben zukommt. Die Affekte werden eben oft durch sehr unbedeutende Momente verändert, und diese wirken nicht immer mit vollständiger Regelmäßigkeit, besonders nicht im ersten Anfang ihres Wirkens. Gewohnheit und Übung haben alle diese Momente erst zu ihrer vollen Wirkung gebracht und dadurch den richtigen Wert aller Dinge festgestellt. Dies muß natürlich zur leichteren Entstehung der Affekte beitragen, und uns, an der Hand allgemein anerkannter Grundsätze, dazu anleiten, bei unserer Bevorzugung eines Dinges vor einem anderen das richtige Maß zu treffen. Diese Bemerkung dient vielleicht zur Beseitigung von Schwierigkeiten, die entstehen können hinsichtlich gewisser Ursachen, welche ich später für bestimmte Affekte verantwortlich machen werde, und die man für zu fein halten könnte, als daß sie so allgemein und sicher zu wirken vermöchten, wie sie es tatsächlich tun.

Ich will diesen Gegenstand mit einer Betrachtung, die aus diesen fünf Einschränkungen sich ergibt, beschließen. Ich meine dies: die stolzesten Menschen und diejenigen, die in den Augen der Welt den meisten Grund haben, es zu sein, sind nicht immer die glücklichsten; ebenso sind die bescheidensten nicht immer die elendesten, obgleich man dies auf den ersten Blick nach unserer Theorie annehmen sollte. Ein Übel kann eben ein wirkliches Übel sein, auch wenn seine Ursache keine Beziehung zu uns hat. Es kann ein wirkliches Übel sein, aber es trägt vielleicht nichts Außerordentliches an sich. Es kann wirklich sein, ohne daß andere es bemerken. Es kann wirklich sein, ohne dauernd zu sein. Es kann auch wirklich sein, ohne unter allgemeine Regeln zu fallen. Solche Übel werden nicht ermangeln, uns unglücklich zu machen. Aber sie sind wenig dazu angetan, unseren Stolz zu verringern. Vielleicht sind die wahrsten und andauerndsten Übel des Lebens von dieser Art.

Digitized by Google

Siebenter Abschnitt.

Über Laster[5]) und Tugend.

Wir wollen im Folgenden die oben gemachten Einschränkungen im Gedächtnis behalten, und nun die Ursachen des Stolzes und der Niedergedrücktheit [im Einzelnen] prüfen und zusehen, ob wir in allen Fällen den doppelten Zusammenhang, durch den sie auf diese Affekte hinwirken, entdecken können. Finden wir einmal, daß alle diese Ursachen mit dem eignen Selbst zusammenhängen, und zum anderen, daß sie alle unabhängig von dem Affekt Lust oder Unlust erzeugen, so wird gegen die vorgebrachte Theorie kein Zweifel mehr bestehen. Wir werden uns aber hauptsächlich bemühen, den zweiten Punkt darzutun, da der erstere gewissermaßen selbstverständlich ist.

Laster und Tugend sind die augenfälligsten Ursachen jener Affekte. Wir wollen daher mit ihnen beginnen. Es liegt meinem Zweck sehr fern, auf den Streit einzugehen, der in den letzten Jahren die Wißbegier des Publikums so sehr beschäftigt hat, nämlich den Streit, *ob diese sittlichen Unterschiede auf natürlichen und ursprünglichen Prinzipien, oder ob sie auf Nützlichkeitserwägungen und Erziehung beruhen.* Diese Untersuchung verspare ich mir für das folgende Buch. Hier werde ich einstweilen mich bemühen, zu zeigen, daß meine Theorie unter Voraussetzung jeder dieser beiden Hypothesen ihren Platz behauptet; dies wird ein gewichtiges Argument für ihre Zuverlässigkeit sein.

Angenommen die Sittlichkeit sei nicht in der Natur begründet, so muß doch zugegeben werden, daß Laster und Tugend — sei es auf Grund des Eigennutzes oder infolge anerzogener Vorurteile, wirklich Unlust bezw. Lust in uns erzeugen. Dies wird ja auch eifrig von den Verteidigern dieser Hypothese behauptet. Jeder Affekt, jede Gewohnheit, jede Charaktereigentümlichkeit (so sagen sie), die uns Vorteil verspricht oder Nachteil droht, erregt in uns Freude bezw. Unbehagen, und hierauf beruht unsere Billigung oder Mißbilligung

5) Hume: vice. Dies ist weiter als unser „Laster". Es ist jede Untugend, jedes Tadelnswerte oder Verwerfliche im Menschen. Ich übersetze mit „Laster" überall, wo es nicht allzu ungeschickt klingt.

Digitized by Google

derselben. Wir können durch die Freigebigkeit anderer leicht etwas gewinnen, wir sind aber immer in Gefahr, durch ihren Geiz zu verlieren. Mutiger Sinn verteidigt uns, Feigheit gibt uns jedem Angriff preis. Gerechtigkeit ist die Stütze der Gesellschaft, Ungerechtigkeit würde, wenn man ihr freien Lauf ließe, schnell zu deren Untergang führen. Niedergedrücktheit erhebt, Stolz demütigt uns. Aus diesem Grunde gelten *jene* Eigenschaften als Tugenden, diese als Laster. Damit ist zugestanden, daß Freude oder Unbehagen jede Art von Verdienst bezw. Schuld begleitet. Nun, dies genügt für meinen Zweck.

Ich gehe aber noch weiter und behaupte: Die fragliche ethische Hypothese verträgt sich nicht nur mit meiner Theorie, sondern sie bildet, wenn sie als richtig anerkannt wird, einen absoluten und unumstößlichen Beweis für dieselbe.

Wenn alle Sittlichkeit auf der Unlust oder Lust beruht, die aus der Aussicht auf einen Verlust oder Gewinn — als Folge unseres eignen oder eines fremden Charakters — entspringt, so müssen auch alle *Wirkungen* der Sittlichkeit aus eben dieser Unlust oder Lust hergeleitet werden, unter anderen also auch die Affekte des Stolzes und der Niedergedrücktheit. Das eigentliche Wesen der Tugend besteht nach dieser Hypothese in der Erzeugung von Lust, das des Lasters in der Erzeugung von Unlust. Tugend oder Laster müssen aber uns *selbst* angehören, wenn Stolz oder Niedergedrücktheit durch sie erregt werden soll. Welchen anderen Beweis brauchen wir noch für den doppelten Zusammenhang zwischen Eindrücken und Vorstellungen [worauf wir oben diese Affekte gründeten]?

Dasselbe unbestreitbare Argument kann aber der Meinung jener entnommen werden, welche behaupten, daß die Sittlichkeit etwas Reales, Wesenhaftes, in der Natur Begründetes sei. Die einleuchtendste Hypothese, die aufgestellt wurde, um den Unterschied zwischen Laster und Tugend und den Ursprung sittlicher Rechte und Pflichten zu erläutern, ist diejenige, die besagt, daß vermöge einer ursprünglichen Beschaffenheit unserer Natur gewisse Charaktere und Affekte, auf Grund der bloßen geistigen Erfassung und Betrachtung derselben, Unlust, andere in gleicher Weise Lust erregen. Unbehagen und Befriedigung sind [dann] nicht nur unzertrennlich von Laster und Tugend, sondern sie machen ihr eigentliches Wesen und Sein aus. Einen Charakter loben, heißt eine ursprüngliche Freude an seinem Dasein empfinden, ihn tadeln, heißt ein Unbehagen

Digitized by Google

fühlen. Sind nun Unlust und Lust die primäre Grundlage [unserer Begriffe] von Laster und Tugend, so müssen sie auch die Grundlage aller ihrer Wirkungen sein. Also beruhen darauf auch Stolz und Niedergedrücktheit, die steten Begleiter jenes Gegensatzes.

Nehmen wir aber auch an, diese ethische Hypothese erwiese sich als eine falsche, so bleibt noch bestehen, daß Unlust und Lust, wenn auch nicht die Grundlage von Laster und Tugend, doch wenigstens unzertrennlich davon sind. Ein großmütiger, edler Charakter gewährt uns Befriedigung, sobald er uns entgegen tritt; mag er uns auch nur in einer Dichtung oder Erzählung vorgeführt werden, immer wird er für uns reizvoll und erfreulich sein. Andererseits mißfallen uns Graumsamkeit und Falschheit ihrer Natur nach; es gelingt uns nicht, mit diesen Eigenschaften, weder in uns selbst, noch in anderen uns auszusöhnen. So ist also die eine jener ethischen Hypothesen ein unleugbarer Beweis für die von uns aufgestellte Theorie, und die andere verträgt sich zum Mindesten damit.

Stolz und Niedergedrücktheit entstehen aber nicht nur aus jenen Eigenschaften des Geistes, die nach den landläufigen Moralsystemen als Teile der sittlichen Pflicht gelten, sondern auch aus allen anderen Dingen, die mit Lust und Unbehagen zusammenhängen. Nichts schmeichelt unserer Eitelkeit mehr als die Gabe, durch Witz, gute Laune oder irgend einen anderen Vorzug zu gefallen; nichts demütigt uns mehr, als ein mißlungener Versuch dieser Art. Niemand nun hat je zu sagen gewußt, was *Witz* sei, und weshalb eine gewisse Gedankenfolge diesen Namen trage, eine andere nicht. Wir können hierüber nur durch unseren Geschmack entscheiden; wir haben keinen anderen Maßstab zur Beurteilung derartiger Dinge. Was ist aber dieser *Geschmack*, durch den, sozusagen, echter und unechter Witz zu ihrem Dasein kommen, und ohne den kein Gedanke Anspruch auf eine solche Benennung hätte? Offenbar nichts anderes als ein Gefühl von Lust bei echtem und von Unlust bei unechtem Witze, ohne daß wir die Gründe dieser Lust oder Unlust anzugeben wüßten. Die Kraft, diese entgegengesetzten Empfindungen zu erregen, macht also das wahre Wesen des echten und des unechten Witzes aus, und damit zugleich bezeichnet sie auch die Grundlage des Stolzes und der Niedergedrücktheit, die aus ihm sich ergeben.

Manche, die an den Stil der Schulen und Kanzeln gewöhnt

Digitized by Google

sind und die menschliche Natur immer nur in dem Licht betrachtet haben, in das sie durch *diese* gestellt wird, mögen vielleicht überrascht sein, wenn ich sage, daß Stolz, den sie für etwas Verwerfliches halten, durch Tugend, und Niedergedrücktheit, die man sie gelehrt hat, [unter dem Namen der Demut,] als Tugend zu betrachten, durch Laster [oder Untugend] geweckt wird. Um nun hier nicht um Worte zu streiten, bemerke ich, daß ich unter *Stolz* jenen angenehmen Eindruck verstehe, der im Gemüt entsteht, wenn das Bewußtsein unserer Tugend, oder unserer Schönheit oder unseres Reichtums oder unserer Macht uns mit Selbstzufriedenheit erfüllt; unter Niedergedrücktheit dagegen den entgegengesetzten Eindruck. Es ist klar, daß der erstere Eindruck nicht immer verwerflich und der letztere nicht immer tugendhaft ist. Auch die strengste Moral gestattet uns bei dem Gedanken an eine edle Handlung Freude zu empfinden, und niemand hält es für eine Tugend, fruchtlose Reue bei der Erinnerung an vergangene Schlechtigkeit und Niedrigkeit zu fühlen. Wir nun wollen hier in jedem Falle diese Eindrücke untersuchen, so wie sie in sich selbst geartet sind, und nach ihren Ursachen forschen, mögen dieselben im Geist oder im Körper liegen, ohne uns zunächst um das etwa ihnen anhaftende Gute oder Verwerfliche zu kümmern.

Achter Abschnitt.

Schönheit und Häßlichkeit.

Mögen wir den Körper als Teil unserer selbst betrachten, oder jenen Philosophen zustimmen, die ihn als etwas der Außenwelt zugehöriges ansehen, in *jedem* Falle muß derselbe als so enge mit uns zusammenhängend gedacht werden, daß dadurch die eine Seite jenes doppelten Zusammenhanges hergestellt ist, dessen Notwendigkeit für die Verursachung von Stolz und Niedergedrücktheit ich behauptet habe.

Wo immer also zugleich jener andere Zusammenhang, nämlich der der Eindrücke, sich mit diesem Zusammenhang der Vorstellungen verbindet, da dürfen wir mit Sicherheit einen dieser Affekte erwarten, und zwar den einen oder den anderen,

Digitized by Google

je nachdem der Eindruck angenehm oder unangenehm ist. *Schönheit* jeder Art nun gewährt uns eine besondere Freude und Befriedigung; ebenso erzeugt *Häßlichkeit* Unlust, welcher Gegenstand auch damit behaftet sei, und gleichviel, ob wir sie an einem lebenden oder leblosen Dinge gewahren. Ist aber unser eigener *Körper* der Träger der Schönheit oder Häßlichkeit, so muß sich diese Lust oder Unlust in Stolz oder Niedergedrücktheit verwandeln; denn in diesem Falle sind alle für den vollkommenen Übergang von Eindruck zu Eindruck und von Vorstellung zu Vorstellung notwendigen Bedingungen vorhanden. Die einander entgegengesetzten Empfindungen sind den einander entgegengesetzten Affekten verwandt. Die Schönheit oder Häßlichkeit hängt andererseits enge mit unserem Selbst, dem Objekt dieser Affekte, zusammen. Es ist also kein Wunder, wenn die eigene Schönheit Gegenstand des Stolzes, die eigene Häßlichkeit Gegenstand der Niedergedrücktheit wird.

Diese Wirkung persönlicher und körperlicher Eigenschaften ist aber nicht nur ein Beweis für unsere Theorie, sofern sie zeigt, daß die Affekte in diesem Fall nur unter den von mir geforderten Bedingungen auftreten, sondern sie kann auch noch in einer weiteren Hinsicht zu einem starken und überzeugenden Argument für dieselbe dienen. Wenn wir alle Hypothesen betrachten, welche die Philosophie und der gesunde Menschenverstand ersannen, um den Unterschied zwischen Schönheit und Häßlichkeit zu erklären, so werden wir finden, daß sie alle darauf hinauskommen, die Schönheit sei eine Anordnung und Verbindung von Teilen, die vermöge einer *ursprünglichen Beschaffenheit* unserer Natur, oder vermöge der *Gewohnheit*, oder vermöge bloßer *Laune* geeignet ist, unserer Seele Freude und Befriedigung zu gewähren. Dies ist der unterscheidende Charakter der Schönheit, und hierin besteht der ganze Unterschied zwischen Schönheit und Häßlichkeit, in deren Natur es liegt, Unbehagen hervorzurufen. Lust und Unlust sind also nicht nur notwendige Begleiterscheinungen von Schönheit und Häßlichkeit, sondern sie machen ihr eigenstes Wesen aus. [Auch] wenn wir bedenken, daß viel von der Schönheit, die wir an Tieren und anderen Gegenständen bewundern, sich auf die Vorstellung von Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit zurückführen läßt, werden wir nicht anstehen, dieser Ansicht zuzustimmen. Der Körperbau, der Kraft in sich schließt, ist schön bei dem einen Tier, und derjenige, der Gewandtheit anzeigt,

Digitized by Google

ist schön bei einem anderen. Ordnung und Zweckmäßigkeit sind für die Schönheit eines Palastes ebenso wesentlich, als seine bloße Form und Gestaltung. Die Regeln der Baukunst fordern, daß der Oberteil einer Säule schlanker sei, als ihre Basis, und zwar, weil eine solche Form uns die angenehme Vorstellung der Sicherheit gibt, während die umgekehrte Form die unangenehme Vorstellung von Gefahr in sich schlösse. Aus unzähligen Beispielen dieser Art, sowie aus dem Bewußtsein, daß Schönheit, wie Witz, nicht definiert, sondern nur durch Geschmack oder Empfindung als solche erkannt werden kann, dürfen wir folgern, daß Schönheit nur eine Lust erzeugende Form, Häßlichkeit eine Zusammenfügung von Teilen ist, die Unlust erregt. Es macht also die Kraft, Unlust oder Lust hervorzurufen, das Wesen der Schönheit und Häßlichkeit aus. Folglich müssen auch alle Wirkungen dieser Eigenschaften aus jenen Empfindungen abgeleitet werden. Unter anderen auch Stolz und Niedergedrücktheit, die unter allen diesen Wirkungen die allgemeinsten und auffälligsten sind.

Dies Argument halte ich für richtig und entscheidend. Um aber der gegenwärtigen Darlegung noch größeres Gewicht zu geben, wollen wir für einen Augenblick annehmen, es sei falsch; wir wollen sehen, was daraus folgt. Wenn die Kraft, Lust und Unlust zu erzeugen, nicht das Wesen der Schönheit und Häßlichkeit ausmacht, so steht doch fest, daß diese Empfindungen unzertrennlich von jenen Eigenschaften sind, und daß es sogar schwer hält, sie gesondert zu *betrachten.* Nun haben aber körperliche und sittliche Schönheit — (die beide Ursachen des Stolzes sind) — nichts anderes miteinander gemein, als diese Kraft, Lust hervorzubringen. Und eine gleiche Wirkung setzt immer eine gleiche Ursache voraus. Also ist klar, daß in beiden Fällen die Lust die wahre und bestimmende Ursache des Affektes ist.

Und weiter. Zwischen der Schönheit unseres Körpers und der Schönheit äußerer, uns fremder Gegenstände ist keine andere ursprüngliche Verschiedenheit, als die, daß die eine in engem Zusammenhang mit uns selbst steht, die andere nicht. Also muß diese ursprüngliche Verschiedenheit die Ursache aller anderen Verschiedenheiten derselben sein. Unter anderem beruht darauf also auch ihr verschiedener Einfluß auf den Affekt des Stolzes, der durch die Schönheit unserer Person erzeugt, durch diejenige fremder und äußerer Gegenstände aber

Digitized by Google

in keiner Weise berührt wird. Verbinden wir aber diese beiden Überlegungen, so finden wir, daß sich die vorgetragene Theorie aus ihnen [von selbst] ergibt, nämlich, daß die Lust, als dem Stolz verwandter oder ähnlicher Eindruck, vermöge eines natürlichen Übergangs [von dem einen zu dem anderen Eindruck] sich in Stolz umsetzt, wenn sie durch einen mit uns zusammenhängenden Gegenstand erzeugt wird; ihr Gegenteil, die Unlust, in Niedergedrückheit. Es erscheint darnach unsere Theorie jetzt schon genügend durch die Erfahrung bestätigt. Und doch haben wir noch nicht alle unsere Beweise für dieselbe erschöpft.

Nicht nur die Schönheit des Körpers erzeugt Stolz, sondern auch seine Kraft und Stärke. Stärke ist eine Art Macht. Es kann also das Verlangen, durch Stärke sich auszuzeichnen, als eine untergeordnete Art von *Ehrgeiz* angesehen werden. Demgemäß wird die hier erwähnte Tatsache bei der Erklärung dieses Affektes ihre genügende Erläuterung finden.

Hinsichtlich aller übrigen körperlichen Vorzüge [endlich] können wir ganz allgemein bemerken, daß alles, was an uns selbst entweder nützlich, oder schön, oder überraschend ist, zum Gegenstand des Stolzes, und das Gegenteil zum Gegenstand der Niedergedrücktheit wird. Nun liegt es aber auf der Hand, daß alles, was nützlich, schön oder überraschend ist, darin übereinstimmt, daß es eine primäre Lust gewährt. Zugleich stimmt es nur darin überein, und in nichts anderem. Also muß die Lust, mit der Beziehung auf das eigne Selbst, die Ursache des Affektes sein.

Man könnte fragen, ob Schönheit nicht etwas zum Wesen des Schönen Gehöriges, und von der Kraft, Lust zu erzeugen Unterschiedenes sei. Darauf antworte ich, es könne doch niemals bestritten werden, daß Überraschung nichts anderes sei, als eine Lust, die durch Neuheit hervorgerufen wird, daß es sich hier also, streng genommen, nicht um die Eigenschaft irgend eines Gegenstandes handelt, sondern nur um einen Affekt oder einen Eindruck in der Seele.

Also muß der Stolz vermöge einer natürlichen Umwandlung dieses Eindrucks entstehen. Diese Umwandlung ist so natürlich, daß *nichts in uns und nichts zu uns Gehöriges* Überraschung hervorruft, ohne gleichzeitig den anderen Affekt auszulösen. So sind wir eitel auf die überraschenden Abenteuer, die uns begegneten, darauf, daß wir ihnen glücklich entronnen sind, auf die Gefahren, denen wir ausgesetzt waren. Hierauf

Digitized by Google

beruht auch das so allgemein verbreitete Lügen, bei dem Menschen ohne allen Zweck, nur aus Eitelkeit, eine Menge außerordentlicher Ereignisse häufen, die entweder Erzeugnisse ihres Gehirns sind, oder, wenn wahr, wenigstens in keinem Zusammenhang mit ihnen stehen. Ihre fruchtbare Einbildungskraft liefert ihnen eine Menge von Abenteuern, und wo diese Begabung fehlt, da eignen sie sich diejenigen anderer Menschen an, um ihre Eitelkeit zu befriedigen.

In dieser Erscheinung treffen zwei merkwürdige Beobachtungen zusammen. Wenn wir dieselben nach den bekannten Regeln miteinander vergleichen, nach denen wir in der Anatomie, der Naturwissenschaft und anderen Wissenschaften, Ursache und Wirkung beurteilen, so bilden sie einen unzweifelhaften Beweis für die Wirkung jenes oben erwähnten doppelten Zusammenhanges. Die eine dieser Beobachtungen lehrt uns, daß ein Gegenstand nur auf Grund des Dazwischentretens von Lust Stolz erregt. Er erregt ihn, weil die Eigenschaft, durch die er diesen Stolz hervorruft, in Wirklichkeit nichts anderes ist, als die Kraft, Lust zu erzeugen. Aus der anderen Beobachtung lernen wir, daß Lust Stolz erzeugt vermöge des Übergangs von einer Vorstellung zu einer damit zusammenhängenden. Fällt dieser Zusammenhang fort, so ist der Affekt sofort vernichtet. Ein überraschendes Abenteuer, in das wir selbst verwickelt waren, das also mit uns zusammenhängt, erregt unseren Stolz; die Abenteuer anderer dagegen können wohl Lust, aber wegen der fehlenden Beziehung zu uns, niemals jenen Affekt hervorrufen. Welches weiteren Beweises bedarf es für unsere Theorie?

Es gibt schließlich nur einen möglichen Einwand gegen diese Theorie. Es handelt sich dabei um unseren Körper. Der Einwand ist dieser: Obgleich nichts angenehmer ist als Gesundheit und nichts unangenehmer als Krankheit, so sind die Menschen doch in der Regel weder stolz auf das eine, noch beschämt durch das andere. Dieser Sachverhalt erklärt sich aber leicht, wenn wir uns der *zweiten* und *vierten* Einschränkung erinnern, die oben für die ganze Theorie gemacht wurden. Es wurde bemerkt, daß nichts Stolz oder Beschämung hervorruft, wenn es nicht etwas in sich schließt, das uns im *Unterschied* von anderen eigen ist. Ferner mußte jede Ursache dieses Affektes ein gewisses Maß von Beständigkeit besitzen, das es mit der Dauer unseres eignen Selbst, das sein Objekt aus-

Digitized by Google

macht, vergleichbar erscheinen läßt. Nun wechseln Gesundheit und Krankheit fortwährend bei allen Menschen. Niemand ist *allein* und *sicher* mit der einen oder der andern behaftet. Dadurch erscheinen beide als zufällige Segnungen bezw. Mißgeschicke, sind also gewissermaßen von uns geschieden; sie gelten nicht als etwas, das zu unserem Wesen und Sein gehört. Die Richtigkeit dieser Erklärung geht daraus hervor, daß jede Krankheit ein Gegenstand der Niedergedrücktheit wird, sobald sie in unserer Konstitution so festgewurzelt ist, daß wir jede Hoffnung auf Genesung aufgeben; dies springt in die Augen bei alten Leuten, die nichts mehr kränkt, als die Betrachtung ihres Alters und ihrer Gebrechen. Sie bemühen sich, so lange als möglich ihre Taubheit und Blindheit, ihren Rheumatismus und ihre Gicht zu verbergen; sie gestehen diese Leiden niemals ohne Widerstreben und Unbehagen ein. Junge Leute dagegen schämen sich nicht jedes Kopfwehs und jeder Erkältung. Andererseits kränkt wiederum nichts so sehr den menschlichen Stolz, und flößt uns eine solche Geringschätzung unserer Natur ein, als das Bewußtsein, daß wir jeden Augenblick unseres Lebens solchen Leiden ausgesetzt sind. Dies beweist zur Genüge, daß körperliche Leiden und Krankheiten als solche geeignete Ursachen der Niedergedrücktheit sind. Nur die Gewohnheit, alles mehr vergleichsweise als nach seiner eigenen Bedeutung und seinem eigenen Wert zu schätzen, läßt uns jene Übel, die wir allen anhaften sehen, nicht beachten, und veranlaßt uns, eine davon unabhängige Vorstellung von unserem Wert und Charakter zu bilden.

Doch schämen wir uns allerdings solcher Krankheiten, die andere mit angehen und für sie gefährlich oder unangenehm sind. Der Epilepsie, weil sie allen Anwesenden Entsetzen einflößt, der Krätze, weil sie ansteckend ist, der Skrofulose, weil sie sich meistens auf die Nachkommen vererbt. Die Menschen ziehen eben immer die Gefühle anderer bei der Beurteilung ihres eigenen Ich in Betracht. Dies trat klar zutage in einigen der obigen Betrachtungen, und wird später noch mehr hervortreten und genauer verdeutlicht werden.

Digitized by Google

Neunter Abschnitt.

Von äußeren Vorzügen und Mängeln.

Unsere geistige und körperliche Beschaffenheit, d. h. unser *Selbst* ist die natürliche und unmittelbare Ursache des Stolzes und der Niedergedrücktheit. Die Erfahrung lehrt uns freilich, daß es außerdem viele andere Dinge gibt, die diese Affekte hervorbringen. Dabei wird indessen nur die ursprüngliche Ursache bis zu einem gewissen Grade verdunkelt und zurückgedrängt durch die Menge fremder und äußerlicher Anlässe. Wir sind stolz auf Häuser, Gärten, Equipagen, so gut wie auf persönliche Verdienste und Gaben. Diese äußerlichen Vorzüge nun sind an sich etwas von einer Denkweise oder der Eigenart einer Persönlichkeit weit Entferntes. Trotzdem wirken sie stark auf die Affekte, welche die Persönlichkeit zum letzten Objekte haben. Dies geschieht aber, wenn solche äußere Dinge in einen besonderen Zusammenhang mit uns selbst treten, mit uns assoziert oder verknüpft sind. Ein schöner Fisch im Ozean, ein Tier in der Wüste, überhaupt alles, was uns nicht gehört oder nicht mit uns zusammenhängt, wirkt in keiner Weise auf unsere Eitelkeit, mag es noch so ausgezeichnete Eigenschaften besitzen, und noch so große Überraschung und Bewunderung naturgemäß hervorrufen. Es muß irgendwie mit uns assoziert sein, um für unseren Stolz eine Bedeutung zu haben. Seine Vorstellung muß in gewisser Weise an der Vorstellung unserer selbst hängen, und der Übergang von der einen zu der anderen muß leicht und natürlich sein.

Hier liegt noch etwas Merkwürdiges vor. Die Beziehung der *Ähnlichkeit* wirkt auf den Geist in derselben Weise wie Kontiguität und Ursächlichkeit. Auch sie leitet uns von einer Vorstellung zur anderen über, aber sie liefert selten die Grundlage für Stolz oder Niedergedrücktheit. Sollen wir einer Person mit Bezug auf eine schätzbare Seite ihres Charakters gleichen, so müssen wir [natürlich] in gewissem Grade die Eigenschaft, hinsichtlich welcher wir ihr ähnlich sind, selbst besitzen. Dann betrachten wir aber diese Eigenschaft lieber gleich an uns selbst, als im Bilde einer anderen Person, falls nämlich wir uns etwas darauf einbilden wollen. Ähnlichkeit kann also jenen Affekt allerdings erzeugen, indem sie uns eine bessere Meinung von uns selbst einflößt, aber die Aufmerksamkeit

Digitized by Google

bleibt dann schließlich auf uns gerichtet, und der Affekt hat *darin* seinen letzten und endgültigen Grund.

Freilich gibt es Fälle, in denen die Menschen ihren Stolz darein setzen, einem großen Mann in Angesicht, Gestalt, Gebahren oder anderen kleinen Einzelheiten zu gleichen, die in keiner Weise zu dessen Berühmtheit beitragen. Aber es muß zugegeben werden, daß dieser Umstand nicht sehr weit reicht und keine erhebliche Bedeutung für diese Affekte hat.

Hierfür sehe ich den Grund in Folgendem. Wir können niemals darauf eitel sein, einem Menschen in Kleinigkeiten zu gleichen, wenn derselbe nicht sehr glänzende Eigenschaften besitzt, die uns Achtung und Verehrung vor ihm einflößen. Nun, streng genommen sind dann diese Eigenschaften der Grund unserer Eitelkeit, und zwar vermöge des Zusammenhangs, den sie mit uns gewinnen. In was für einem Zusammenhang aber stehen sie mit uns? Sie sind Teile der Person, die wir schätzen, und stehen folglich im Zusammenhang mit jenen Kleinigkeiten, die der Voraussetzung nach ihr angehören. Diese Kleinigkeiten nun stehen wiederum in Zusammenhang mit den ähnlichen Eigenschaften in uns; diese letzteren aber sind Teile, und stehen als solche in Zusammenhang mit dem Ganzen. Auf diese Art schließt sich eine mehrgliedrige Kette zwischen uns und den glänzenden Eigenschaften der Person, der wir ähnlich sind. Die Menge der Glieder aber muß den Zusammenhang abschwächen. Außerdem ist es klar, daß der Geist, indem er von den glänzenden zu den unbedeutenden Eigenschaften übergeht, vermöge dieses Gegensatzes um so mehr der Geringfügigkeit der letzteren inne werden, und durch den Vergleich und die Ähnlichkeit einigermaßen beschämt sein muß.

Also bedarf es zwischen der Ursache und dem Gegenstand des Stolzes und der Niedergedrücktheit nur der Beziehung der Kontiguität und der Ursächlichkeit, damit diese Affekte erregt werden;

oder der Wahrnehmung erkennen. Diese Wirkung erzeugt keine Gefühlserregung, ruft keinen neuen Eindruck irgend einer Art hervor, sondern sie modifiziert nur die Vorstellungen, die der Geist früher besaß und gelegentlich zurückrufen konnte. Aus dieser Erwägung heraus nun, im übrigen auf Grund zweifelloser Erfahrung, dürfen wir sagen, daß eine Assoziation der Vorstellungen zwar sehr nötig, aber allein nicht ausreichend ist, um einen Affekt hervorzurufen. Es liegt also auf der Hand, daß außer dem Vorstellungszusammenhang oder dem [natürlichen] Übergang von Vorstellung zu Vorstellung, noch eine Gefühlserregung oder ein selbständiger, auf einem anderen Grund beruhender Eindruck vorhanden sein muß, wenn der Geist bei der Erfassung eines mit ihm in Zusammenhang stehenden Gegenstandes den Affekt des Stolzes oder der Niedergedrücktheit erleben soll. Es handelt sich aber darum, ob diese zunächst entstehende Gefühlserregung der Affekt selbst ist, oder ob dieser in einem damit verwandten, anderen Eindruck besteht.

Diese Frage nun wird für uns nicht lange unentschieden bleiben. Neben allen anderen Beweisen, deren es bei diesem Gegenstand eine Fülle gibt, muß es in die Augen fallen, daß der Vorstellungszusammenhang, der erfahrungsgemäß ein für die Erzeugung des Affektes so wichtiger Umstand ist, dabei gänzlich überflüssig wäre, wenn nicht durch sie ein Zusammenhang zwischen Gemütsbewegungen unterstützt, und der Übergang von einem Eindruck zum andern durch sie erleichtert würde. Brächte die Natur den Affekt des Stolzes oder der Niedergedrücktheit unmittelbar hervor, so wäre derselbe in sich vollendet und bedürfte keiner weiteren Zutat oder Steigerung durch irgendwelche andere Gemütsbewegung. Ist aber die primäre Gefühlserregung dem Stolze oder der Niedergedrücktheit nur verwandt, so begreift man leicht, welchem Zweck der Zusammenhang der Gegenstände dient, und wie die beiden verschiedenen Assoziationen, nämlich die der Eindrücke und die der Vorstellungen, durch vereinte Kräfte einander in ihrem Wirken unterstützen.

Dies ist nicht nur leicht begreiflich, sondern ich wage zu behaupten, daß damit der einzige Weg bezeichnet ist, auf dem wir den fraglichen Sachverhalt begreifen können. Die Leichtigkeit des Übergangs der Vorstellungen in einander, die an sich keine Gefühlserregung hervorbringt, kann für die Affekte nur

Digitized by Google

notwendig oder nützlich sein, indem sie das Ineinanderübergehen verwandter *Eindrücke* befördert. Ich will gar nicht davon reden, daß ein und derselbe Gegenstand nicht nur im Verhältnis zur Zunahme oder Abnahme seiner Eigenschaften mehr oder weniger Stolz erzeugt, sondern auch je nach der größeren oder geringeren Innigkeit des Zusammenhanges der Vorstellungen; dies ist ein deutlicher Beweis dafür, daß das Ineinanderübergehen der Gemütsbewegungen am Leitfaden dieses Vorstellungszusammenhanges geschieht. Es folgt dies unmittelbar daraus, daß jede Änderung des Zusammenhanges eine entsprechende Änderung des Affektes erzeugt. Es ist darnach der eine Teil meiner Theorie, d. h. derjenige, der auf den Zusammenhang der Vorstellungen sich stützt, ein genügender Beweis für den anderen Teil, der den Zusammenhang [oder die Verwandtschaft] der Eindrücke für die Affekte verantwortlich macht. Zugleich beruht dieselbe auf so zwingender Erfahrung, daß es Zeitverschwendung wäre, wollte ich mich bemühen, ihn noch weiter zu beweisen.

Doch werden einzelne Beispiele diesen Sachverhalt noch deutlicher machen. Die Menschen sind eitel auf die Schönheit ihres Landes, auf ihre Provinz, ihre Gemeinde. Hier erzeugt die Vorstellung der Schönheit offenbar Lust. Diese Lust ist dem Stolze verwandt. Der Gegenstand oder die Ursache dieser Lust aber steht der Annahme nach mit unserem Ich, dem Objekt des Stolzes, in Verbindung. Und vermöge dieses doppelten Zusammenhanges, der Eindrücke und der Vorstellungen, geschieht ein Übergang des einen Eindrucks in den anderen.

Die Menschen sind ebenso eitel auf die Beschaffenheit des Klimas, in dem sie geboren wurden, auf die Fruchtbarkeit ihres heimatlichen Bodens, auf die Güte des Weines, des Obstes und der Nahrungsmittel, die er hervorbringt; auf den Wohllaut oder die Kraft ihrer Sprache und andere derartige Einzelheiten. Diese Dinge nun hängen offenbar zusammen mit sinnlichen Genüssen und gelten als ursprünglich dem Gefühl, dem Geschmack, oder dem Ohr angenehm. Wie könnten sie jemals Gegenstand des Stolzes werden, ohne jenen oben dargelegten Übergang?

Es gibt einige, die, im vollen Gegensatz hierzu, eine Befriedigung ihrer Eitelkeit darin finden, daß sie ihr Vaterland herabsetzen im Vergleich mit den anderen Ländern, die sie bereisten. Diese Menschen nun finden, wenn sie zu Hause im

Digitized by Google

Kreise ihrer Landsleute weilen, den starken Zusammenhang zwischen sich und ihrem eignen Volke von so vielen geteilt, daß er dadurch für sie gewissermaßen verloren geht. Dagegen steigert sich der entferntere Zusammenhang mit einem fremden Lande, den sie gewannen, indem sie dasselbe sahen und sich in ihm aufhielten, auf Grund des Bewußtseins, daß es nur wenige gibt, die ein Gleiches taten. Deshalb bewundern sie die Schönheit, Nützlichkeit und Seltenheit der ausländischen Dinge mehr als die der einheimischen.

Da wir auf ein Land, ein Klima, überhaupt auf jeden leblosen Gegenstand, der zu uns in Beziehung steht, eitel sein können, so ist es kein Wunder, wenn wir auch auf die guten Eigenschaften derer eitel sind, die Verwandtschaft oder Freundschaft mit uns verbindet. Dementsprechend finden wir, daß eben die Eigenschaften, die, wenn sie sich in uns selbst finden, unsern Stolz hervorrufen, in geringerem Grade dieselbe Gemütsbewegung erzeugen, wenn wir sie an uns nahe stehenden Personen entdecken. Die Schönheit, die Geschicklichkeit, das Verdienst, das Ansehen und die Ehren ihrer Sippe werden von stolzen Leuten eifrigst betont, weil sie zu den ergiebigsten Quellen ihrer Eitelkeit gehören.

So wie wir stolz sind auf unsere eigenen Reichtümer, so wünschen wir auch zur Befriedigung unserer Eitelkeit, daß jeder, der irgendwie mit uns zusammenhängt, solche besitze; und wir schämen uns eines jeden in unserer Freundschaft oder Verwandtschaft, der in gedrückter Lage lebt oder arm ist. Aus diesem Grunde entfernen wir die Armen so weit als möglich von uns. Und da wir doch die Armut bei entfernten Seitenverwandten nicht aus der Welt schaffen können, andererseits unsere Voreltern als unsere nächsten Verwandten gelten, so gibt jeder vor, aus guter Familie zu sein und einer langen Reihe reicher und geehrter Ahnen zu entstammen.

Mir ist oft aufgefallen, daß diejenigen, die sich des Alters ihrer Familien rühmen, gern den Umstand hinzufügen, daß ihre Vorfahren viele Generationen hindurch ununterbrochen dasselbe Stück Land besessen haben, und daß ihre Familie niemals ihren Besitz gewechselt, und niemals aus einer Grafschaft oder Provinz in eine andere übergesiedelt ist. Mir ist ferner aufgefallen, daß es ein weiterer Grund zur Eitelkeit ist, wenn sie sich rühmen können, daß diese Besitzungen durch eine, nur aus männlichen Gliedern bestehende Folge vererbt

Digitized by Google

wurden, also die Reichtümer und Ehren niemals durch weibliche Hände gegangen sind. Wir wollen versuchen, [auch] diese Erscheinungen aus unserer Theorie heraus zu verdeutlichen.

Wenn jemand sich des Alters seiner Familie rühmt, so ist augenscheinlich nicht nur die Zeitdauer und die Zahl seiner Vorfahren Gegenstand seines Stolzes, sondern auch deren Reichtum und Ansehen; er glaubt, daß diese letzteren wegen des Zusammenhanges mit ihm einen Widerschein auf ihn fallen lassen. Zuerst denkt er an diese Dinge, und fühlt sich durch sie angenehm berührt, dann kommt er auf dem Wege der Beziehung zwischen Eltern und Kind auf sich selbst und wird durch den doppelten Zusammenhang, zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen, von dem Affekt des Stolzes gehoben. Der Affekt hängt also von diesen Zusammenhängen ab, daher muß alles, was einen dieser Zusammenhänge kräftigt, auch den Affekt vermehren, und was die Zusammenhänge schwächt, den Affekt vermindern. Nun kräftigt aber sicher die Fortdauer des Besitzes den Vorstellungszusammenhang, der auf Blut und Verwandtschaft beruht; die Einbildungskraft wird mit größerer Leichtigkeit von Generation zu Generation, und [durch sie] von den entferntesten Ahnen zu deren Nachkommen geführt, die zugleich ihre Erben und ihre Abkömmlinge sind. Vermöge dieser Leichtigkeit aber vollzieht sich auch der Fortgang von Eindruck zu Eindruck in vollkommener Weise und erzeugt einen stärkeren Grad von Stolz und Eitelkeit.

Dasselbe nun ist der Fall bei dem Übergang der Ehren und des Vermögens durch eine Reihe von Männern ohne Dazwischentreten einer Frau. Eine Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, die wir später betrachten werden, besteht darin, daß die Einbildungskraft vor allem dem Wichtigen und Bedeutenden sich zuwendet. Treten ihr zwei Gegenstände entgegen, ein kleiner und ein großer, so läßt sie gewöhnlich den ersteren bei Seite und beschäftigt sich nur mit dem letzteren. In der ehelichen Gemeinschaft nun hat das männliche Geschlecht etwas vor dem weiblichen voraus. Daher nimmt zuerst der Gatte unsere Aufmerksamkeit in Beschlag; mögen wir denselben unmittelbar ins Auge fassen, oder durch Dinge, die mit ihm zusammenhängen, [betrachtend] zu ihm gelangen, immer haftet der Gedanke mit größerer Befriedigung an ihm und erfaßt ihn leichter, als dies bei seiner Gattin geschieht. Man sieht leicht ein, daß dieser Umstand den Zusammenhang

Digitized by Google

zwischen Vater und Kind kräftigt, während der zwischen Mutter und Kind dadurch geschwächt wird. Aller Zusammenhang aber besteht in der Neigung, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen, und was diese Neigung kräftigt, das kräftigt auch den Zusammenhang. Wir haben nun mehr Neigung, von der Vorstellung der Kinder auf die Vorstellung des Vaters überzugehen, als auf die der Mutter. Also müssen wir den ersteren Zusammenhang für enger und wirksamer halten. Aus diesem Grunde tragen die Kinder allgemein den Namen ihres Vaters, und man beurteilt ihre vornehmere oder geringere Geburt nach *seiner* Familie. Auch wenn die Mutter, wie dies häufig vorkommt, dem Vater an Geist und Begabung überlegen ist, so bleibt doch, trotz dieser Ausnahme, *die allgemeine Regel* der oben erläuterten Lehre entsprechend bestehen. Die allgemeine Regel behält selbst, wenn die Überlegenheit in irgendwelcher Hinsicht so groß ist, oder wenn andere Gründe bewirken, daß die Kinder lieber zu der mütterlichen, als zu der väterlichen Familie gezählt sein mögen, doch solche Kraft, daß sie den Zusammenhang abschwächt und sozusagen eine Unterbrechung in der Ahnenreihe hervorruft. Die Einbildungskraft durchläuft die Reihe nicht mit voller Leichtigkeit, sie überträgt die Ehren und das Ansehen der Vorfahren auf ihre Nachkommenschaft gleichen Namens und gleicher Familie nicht so bereitwillig, als wenn der Fortgang in der Reihe den allgemeinen Regeln entspricht und vom Vater auf den Sohn oder vom Bruder auf den Bruder hinführt.

Zehnter Abschnitt.

Über Besitz und Reichtum.

Als engster Zusammenhang [zwischen einer Person und irgendwelchen Gegenständen] gilt der Zusammenhang zwischen der Person und ihrem Eigentum; er ist es darum, der von allen am häufigsten den Affekt des Stolzes hervorruft. Diesen Zusammenhang kann ich nun nicht vollständig deutlich machen, ohne vorher vom Rechtssinn[6]), und anderen sittlichen

6) Hume: justice, nicht = unserem „Gerechtigkeit" sondern = Dasein oder Geltung eines Rechtes (in der juristischen Bedeutung dieses Wortes), und zwar einerseits im Sinne der *objektiven* Geltung, anderer-

Digitized by Google

Tugenden gesprochen zu haben. Für jetzt genügt die Bemerkung: Eigentum kann bestimmt werden als *eine Beziehung zwischen einer Person und einem Gegenstande, durch welche die freie Benutzung und der Besitz desselben dieser Person gestattet und allen anderen versagt ist, ohne daß dadurch die Gesetze des Rechtes und der sittlichen Billigkeit verletzt werden.* Darnach darf, wenn der Rechtssinn eine Tugend ist, die eine natürliche und ursprüngliche Wirkung auf den menschlichen Geist ausübt, das Eigentum als eine besondere Art von *Ursächlichkeit* angesehen werden, mögen wir nun die Freiheit ins Auge fassen, die es dem Eigentümer gibt, mit dem Gegenstand zu machen, was er will, oder die Vorteile, die er daraus zieht. Dasselbe ist aber der Fall, wenn der Rechtssinn, wie es die Theorie einiger Philosophen fordert, als künstliche und *nicht* als natürliche Tugend angesehen wird. Ehre, Sitte und bürgerliches Gesetz treten dann an Stelle des natürlichen Bewußtseins und bringen bis zu einem gewissen Grade dieselben Wirkungen hervor. In jedem Falle steht fest, daß die Vorstellung des Eigentums unsere Gedanken naturgemäß auf den Eigentümer lenkt, und ebenso die Vorstellung des Eigentümers auf das Eigentum. Dies ist ein Beweis für den vollkommenen Zusammenhang der Vorstellungen [der hier stattfindet]. Und dies nun ist alles, was wir für unseren augenblicklichen Zweck brauchen. Ein Zusammenhang von Vorstellungen in Verbindung mit einem Zusammenhang von Eindrücken erzeugt immer einen Übergang von Gemütsbewegungen; entsteht also Lust oder Unlust durch einen Gegenstand, der mit uns als unser Eigentum zusammenhängt, so dürfen wir sicher sein, daß Stolz oder Niedergeschlagenheit aus diesem Zusammentreffen von Zusammenhängen entspringt; vorausgesetzt nämlich, daß unsere Theorie zuverlässig und befriedigend ist. Ob sie dies aber [in unserem Falle] ist oder nicht, davon können wir uns leicht durch den flüchtigsten Blick auf das menschliche Leben überzeugen.

Was einem eitlen Menschen gehört, ist allemal das Beste, was es gibt. Seine Häuser, Equipagen, Möbel, Kleider, Pferde,

---

seits im Sinne der Geltung für ein *Subjekt*, d. h. im Bewußtsein und Willen eines solchen, also einerseits = Rechtsordnung, andererseits = Rechtssinn oder Rechtlichkeit, Anerkennung des Rechts und entsprechendes Verhalten.

Digitized by Google

Hunde, schätzt er in seiner Einbildung höher als die aller anderen; man bemerkt leicht, daß der kleinste Vorzug derselben seinem Stolz und seiner Eitelkeit neue Nahrung gibt. Wenn man ihm glaubt, so hat sein Wein einen feineren Geschmack als irgend ein anderer; seine Küche ist ausgesuchter; seine Tafel besser bestellt; seine Dienstboten sind geschickter; die Luft, in der er lebt, ist gesünder; der Boden, den er bebaut, ist fruchtbarer; sein Obst reift früher und ist tadelloser, als dies alles sonst der Fall ist. Ein Gegenstand ist merkwürdig wegen seiner Neuheit, ein anderer wegen seines Alters; dieser ist das Werk eines berühmten Künstlers; jener gehörte einstmals diesem oder jenem Fürsten oder großen Manne. Mit einem Wort, alles was nützlich, schön oder überraschend ist oder mit dergleichen zusammenhängt, kann, wenn es sein Eigentum ist, diesen Affekt [bei ihm] hervorrufen. Diese Dinge stimmen aber einzig und allein darin überein, daß sie Lust erzeugen. Nur dies ist ihnen gemeinsam. Dies also muß die Eigenschaft sein, die den Affekt erregt, der ihre gemeinsame Wirkung ist. Jedes neue Beispiel ist ein neuer Beweis. Der Beispiele aber gibt es hier eine Unzahl. Demgemäß darf ich die Behauptung wagen, daß kaum je eine Theorie so vollkommen durch die Erfahrung bestätigt wurde, als diejenige, welche ich hier aufgestellt habe.

Wenn das Eigentumsrecht auf einen Gegenstand, der vermöge seines Nutzens, seiner Schönheit oder seiner Neuheit, Lust erregt, auf Grund des doppelten Zusammenhanges zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen Stolz hervorruft, so darf es uns nicht wundern, daß die Fähigkeit, solchen Besitz zu erlangen, dasselbe tut. Nun aber ist der Reichtum die Macht, in Besitz dessen zu kommen, was uns gefällt; und nur von diesem Gesichtspunkt aus beeinflußt er den Affekt. Papier bedeutet in vielen Fällen Reichtum, und zwar, weil es die Macht, Geld zu erlangen, verleihen kann. Geld [wiederum] ist an sich nicht Reichtum; es ist nur ein Metall das gewisse Eigenschaften besitzt, Festigkeit, Gewicht und Schmelzbarkeit; es bekommt erst dadurch Wert, daß es mit den Freuden und Annehmlichkeiten des Lebens in Zusammenhang steht.

Dieser Satz leuchtet ohne weiteres ein. Läßt man ihn aber gelten, so ergibt sich daraus einer der stärksten der bisher vorgebrachten Beweise für den Einfluß jenes doppelten Zusammenhanges auf Stolz und Niedergedrücktheit.

Digitized by Google

Als von dem „Verstande" gesprochen wurde, bemerkte ich, daß der Unterschied, den wir zuweilen zwischen einer *Macht* und deren *Ausübung* machen, ganz hinfällig ist; weder der Mensch noch irgend ein anderes Wesen kann jemals im Besitze irgend einer Fähigkeit gedacht werden, wenn diese nicht ausgeübt und betätigt wird. Bei richtigem *philosophischen* Denken wenigstens verhält es sich genau so. Aber dies ist sicherlich nicht die Philosophie unserer Affekte. Viele Dinge wirken auf sie vermöge der Vorstellung oder der Annahme einer Macht, ohne daß doch dabei an einen tatsächlichen Gebrauch derselben gedacht zu werden brauchte. Wir freuen uns, wenn wir die Fähigkeit uns Lust zu verschaffen gewinnen, und wir sind unzufrieden, wenn ein anderer die Macht erlangt, uns Unlust zu bereiten. Dies sagt die Erfahrung deutlich. Um aber die Sache völlig zu klären und diese Befriedigung und Mißbefriedigung verständlich zu machen, müssen wir folgendes erwägen.

Der Irrtum, welcher die Macht von deren Ausübung unterscheidet, entspringt nicht vollständig der Schuldoktrin von der *Willensfreiheit;* diese dringt kaum ins alltägliche Leben ein und hat nur wenig Einfluß auf unsere gewöhnliche und volkstümliche Denkweise. Jener Lehre zufolge berauben uns die Motive nicht unserer Willensfreiheit; sie nehmen uns nicht die Macht, irgend eine Handlung zu begehen oder zu unterlassen. Nach dem allgemeinen Dafürhalten aber ist ein Mensch machtlos, wenn sehr starke Motive sich zwischen ihn und die Befriedigung seiner Wünsche stellen, und ihn bestimmen, auf das zu verzichten, was er tun möchte. Ich fühle mich nicht in der Gewalt meines Feindes, wenn ich ihm, das Schwert an seiner Seite, auf der Straße begegne, während ich unbewaffnet bin. Ich weiß, daß die Furcht vor dem Richter ihn ebenso sehr zurückhält, wie die vor irgend einer Waffe, und daß ich nicht sicherer sein könnte, wenn er in Ketten läge oder im Gefängnis wäre. Hat aber jemand eine solche Autorität über mich, daß nicht nur seinen Handlungen kein äußerliches Hindernis entgegensteht, sondern daß er mich auch nach Belieben strafen oder belohnen kann, ohne Furcht vor irgend einer Strafe, die ihn dafür treffen könnte, so muß ich demselben volle Gewalt über mich zugestehen und mich als seinen Untergebenen oder Vasallen betrachten.

Vergleichen wir nun diese beiden Fälle; denjenigen eines

Digitized by Google

Menschen, den sehr starke Motive, des Vorteils oder der Sicherheit, bestimmen, eine Handlung zu unterlassen, und den Fall eines Menschen, der solcher Nötigung nicht unterliegt. In Übereinstimmung mit der im vorigen Buche dargelegten Philosophie werden wir finden, daß der einzige *erkennbare* Unterschied zwischen beiden darin besteht, daß wir im ersteren Falle aus *früherer Erfahrung* schließen, der Mensch werde jene Handlung nicht begehen, während wir im letzteren Falle annehmen können, daß er sie möglicher- oder wahrscheinlicherweise begehen werde. Nichts ist, in gar vielen Fällen, wandelbarer und unbeständiger als der menschliche Wille; starke Motive allein können uns absolute Sicherheit geben in der Voraussagung künftiger Handlungen. Gibt es für einen Menschen keine solchen Motive, so betrachten wir beides als möglich, sein Tun und sein Unterlassen. Im allgemeinen werden wir zwar annehmen, daß er durch Motive und Ursachen bestimmt wird, aber dies hebt die Unsicherheit unserer Beurteilung dieser Ursachen, und den Einfluß dieser Unsicherheit auf unsere Affekte nicht auf. Demnach gestehen wir einem jeden die Macht zu, eine Handlung zu begehen, falls er nicht sehr starke Motive hat, sie zu unterlassen, und wir leugnen sie dem ab, der solche Motive hat. Daraus folgern wir mit Recht, daß *Macht* immer mit der *Ausübung* derselben, der tatsächlichen oder wahrscheinlichen, zusammenhängt. Wir nehmen an, daß jemand eine bestimmte Fähigkeit besitzt, wenn wir aus früherer Erfahrung wissen, daß er sie wahrscheinlich oder wenigstens möglicherweise anwenden wird. Unsere Affekte nun haben es immer mit dem wirklichen Dasein der Dinge zu tun; wir bemessen aber diese Wirklichkeit immer nach früheren Fällen; also kann nichts unmittelbar und ohne weitere Überlegung deutlicher einleuchten, als daß Macht [einzig] besteht in der durch Erfahrung und Kenntnis der Praxis des Lebens erworbenen Einsicht in die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Handlung.

Ist nun jemand mir gegenüber in einer solchen Lage, daß kein kräftiges Motiv ihn abhält, mich zu schädigen, bleibt es daher ungewiß, ob er mich schädigen wird oder nicht, so werde ich mich offenbar in einer solchen Lage unbehaglich fühlen und an die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser Schädigung nicht ohne merkliche Sorge denken. Die Affekte werden also nicht nur durch Ereignisse in Anspruch genommen, die

Digitized by Google

ganz sicher und zweifellos sind, sondern auch in geringerem Grade durch mögliche und ungewisse. Wenn ich auch gar keine Schädigung empfinde, und demgemäß aus dem Erfolge erschließen kann, daß, philosophisch geredet, der Betreffende nicht die Macht besaß, mich zu schädigen, da er sie ja eben nicht anwandte, so hindert dies nicht mein aus der vorher bestehenden Unsicherheit entspringendes Unbehagen. Und von den angenehmen Affekten gilt in diesem Punkte das Gleiche, wie von den unbehaglichen. Ich empfinde Lust, wenn ich merke, daß ein Gut für mich möglich oder wahrscheinlich wird, weil die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit besteht, daß ein anderer es mir verschaffen werde, [und dies wiederum nehme ich an] wenn irgendwelche starken Motive, die ihn bisher daran hinderten, geschwunden sind.

Ferner können wir beobachten, daß diese Befriedigung wächst, wenn irgend ein Gut uns so nahe tritt, daß es in unserer *eigenen* Macht liegt, davon Besitz zu ergreifen oder nicht, ohne daß ein äußeres Hindernis oder irgend ein anderer wirksamer Grund unseren Genuß desselben hindert. Alle Menschen wünschen die Lust; dadurch wird ihr Vorhandensein für sie sehr wahrscheinlich, wenn ihrer Erzeugung kein äußeres Hindernis im Wege steht, und die Menschen keinerlei Gefahr darin sehen, ihren Neigungen zu folgen. In solchem Falle nimmt ihre Einbildungskraft leicht die Befriedigung vorweg, und gewährt ihnen dieselbe Freude, wie wenn sie überzeugt wären von dem wirklichen und tatsächlichen Vorhandensein des Gegenstandes derselben.

Hieraus wird indessen die Befriedigung, welche der Reichtum gewährt, noch nicht völlig verständlich. Den Geizhals beglückt sein Geld; d. h. es beglückt ihn die *Macht* zur Beschaffung aller Freuden und Bequemlichkeiten des Lebens, die ihm das Geld gewährt. Dabei weiß er vielleicht, daß er seinen Reichtum vierzig Jahre hindurch besaß, ohne je davon Gebrauch zu machen. Bei vernünftiger Überlegung kann er dann auch nicht annehmen, daß das wirkliche Erleben dieser Freuden jetzt für ihn näher liege, als wenn er seines ganzen Besitzes verlustig ginge. Aber so gewiß ihm die Vernunft keine solche Annäherung anzunehmen erlaubt, so gewiß ist, daß er sich diese Annäherung *einbildet*, sobald alle äußeren Hindernisse, und mehr noch die dagegen sprechenden stärkeren Motive, die Motive des Vorteils und der Gefahr, aus dem Wege geräumt sind.

Digitized by Google

Zur weiteren Aufhellung dieses Sachverhaltes muß ich auf meine Betrachtung über den Willen verweisen*); ich werde dort jenes falsche Gefühl von Freiheit erklären, das uns glauben läßt, wir könnten alles tun, wenn es nur nicht sehr gefährlich oder vernichtend ist. Wird ein anderer nicht durch die treibende Kraft eines starken Interesses davon abgehalten, sich eine Lust zu verschaffen, so schließen wir aus der *Erfahrung*, daß die Lust ins Dasein treten und ihm wahrscheinlich zu teil werden wird. Befinden wir uns aber selbst in solcher Lage, so erscheint uns infolge einer *Vorspiegelung der Einbildungskraft* diese Lust noch viel näher und unmittelbarer bevorstehend. Der Wille scheint uns nach allen Seiten hin leicht beweglich; er wirft einen Schatten oder Reflex seiner selbst auch dahin, wo er gar nicht wirksam ist. Vermöge dieser Täuschung nähert sich uns der Genuß und gewährt uns dieselbe lebhafte Befriedigung, die wir empfinden würden, wenn er ganz sicher und unzweifelhaft feststände.

Leicht fassen wir jetzt unsere Betrachtungen zusammen. Wir gewinnen dann das einheitliche Ergebnis, daß Reichtum, auf den die Besitzer immer stolz und eitel zu sein pflegen, diese Empfindungen nur auf Grund des doppelten Zusammenhanges zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen hervorruft. Das eigentliche Wesen des Reichtums liegt in der Macht, sich die Freuden und Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. Das eigentliche Wesen dieser Macht liegt in der Wahrscheinlichkeit ihrer Betätigung und darin, daß sie uns Anlaß gibt, vermöge *richtiger* oder *falscher* Folgerungen, den tatsächlichen Eintritt der Lust vorweg zu nehmen. Dieser Vorgeschmack der Freude ist an sich selbst eine erhebliche Lust; sie beruht auf Besitz oder Eigentum, die uns gehören, also mit uns in Zusammenhang stehen. Hier haben wir also alle Momente der dargelegten Theorie scharf und deutlich vor uns.

Wenn Reichtum Vergnügen und Stolz, Armut hingegen Unlust und Niedergedrücktheit hervorruft, so muß aus demselben Grunde Macht die ersteren, Knechtschaft die letzteren Gefühlserregungen erzeugen. Macht oder Herrschaft über andere ermöglicht es uns, alle unsere Gelüste zu befriedigen; Knechtschaft, die uns dem Willen anderer unterwirft, setzt uns vielen Nöten und Kränkungen aus.

*) Teil III. Abschn. 2.

Digitized by Google

Es verlohnt sich, hier zu bemerken, daß der Stolz auf Macht, und das Gefühl der Schande, das der Knechtschaft anhaftet, sehr verstärkt wird durch die Wertschätzung derjenigen, über die wir herrschen, oder die über uns herrschen. Angenommen, man könnte Statuen herstellen, deren wunderbarer Mechanismus ihnen erlaubte, nach unserem Willen zu handeln und sich zu bewegen, so würde deren Besitz offenbar Lust und Stolz gewähren; aber nicht in demselben Maße, wie die gleiche Herrschaft über fühlende, vernünftige Wesen. Indem wir die Lage der letzteren mit unserer eigenen vergleichen, erscheint uns diese noch angenehmer und ehrenvoller. Der Vergleich ist eben allemal ein sicheres Mittel, unsere Wertschätzung einer Sache zu erhöhen. Ein reicher Mann fühlt das Glück seiner Lage mehr, wenn er dieselbe mit derjenigen eines Bettlers vergleicht. Die Macht aber gewinnt [aus dem Vergleich mit denjenigen, die ihr unterworfen sind] noch eine besondere Bedeutung, weil hier der Gegensatz zwischen uns und der Person, über die wir befehlen, in besonderer Weise sich aufdrängt. Der Vergleich springt hier [unmittelbar] in die Augen und ist [in besonderem Grade] natürlich; die Einbildungskraft findet ihn in der Sache selbst unmittelbar. Das Denken gleitet hemmungslos und leicht zum Vollzug desselben in der Vorstellung hin. Daß aber dieser Umstand sehr dazu beiträgt, die Wirkung solchen Vergleiches zu vermehren, das wird sich später zeigen, wenn wir das Wesen der Bosheit und des Neides untersuchen.

Elfter Abschnitt.

Über das Streben geachtet zu werden.[7])

Es gibt aber neben diesen direkten Ursachen des Stolzes und der Niedergedrücktheit noch eine sekundäre Ursache. Dieselbe beruht auf den Meinungen anderer und wirkt in gleicher Weise auf unsere Gemütsbewegungen. Unser Ruf, unser Rang, unser Name, das sind schwer wiegende und bedeutsame Gründe für den Stolz; ja die anderen Ursachen des Stolzes, Tugend, Schönheit und Reichtum, haben wenig Wirkung, wenn

7) Hume: on the love of fame.

Digitized by Google

die Meinungen und Anschauungen anderer ihnen nicht Vorschub leisten. Um diese Erscheinung zu verstehen, müssen wir einen Umweg machen und erst das Wesen des *Mitgefühls*[8]) deutlich machen.

Keine Eigenschaft der menschlichen Natur ist, sowohl an sich, als auch in ihren Folgen bedeutsamer als die uns eigentümliche Neigung, mit anderen zu sympathisieren, und auf dem Wege der Mitteilung deren Neigungen und Gefühle, auch wenn sie von den unseren noch so verschieden, ja denselben entgegengesetzt sind, in uns aufzunehmen. Dies fällt nicht nur an Kindern auf, die jede Meinung, die ihnen begegnet, unbedenklich annehmen. Auch sehr urteilsfähigen und klugen Menschen wird es schwer, ihrer eignen Vernunft oder Neigung zu folgen, wenn dieselbe sich im Widerspruch mit derjenigen ihrer Freunde und täglichen Gefährten befindet. Auf dies Prinzip müssen wir die große Einförmigkeit der Empfindungs- und Denkweise bei den Angehörigen einer Nation zurückführen; es ist viel wahrscheinlicher, daß diese Ähnlichkeit auf Mitgefühl beruht, als auf dem Einfluß des Bodens und des Klimas. Diese bleiben beständig dieselben; dennoch vermögen sie nicht, den Charakter einer Nation ein Jahrhundert hindurch unverändert zu erhalten. Ein gutmütiger Mensch teilt sofort die Stimmung seiner Umgebung; und selbst die Stolzesten und Grämlichsten werden in diesem Punkte einigermaßen durch ihre Landsleute und Bekannten beeinflußt. Ein fröhliches Gesicht versetzt mein Gemüt in fühlbare Freude und Heiterkeit; ein ärgerliches oder betrübtes wirft einen plötzlichen Schatten darauf. Haß, Groll, Achtung, Liebe, Mut, Fröhlichkeit und Schwermut, alle diese Affekte bewegen uns mehr auf Grund des Mitgefühls, als auf Grund unserer eignen Stimmung und Temperamentsbeschaffenheit. Eine so auffallende Erscheinung verdient unsere Aufmerksamkeit, und muß bis zu ihren letzten Gründen erforscht werden.

Wird irgend eine Gemütsbewegung uns auf dem Wege des Mitgefühls eingeflößt, so ist das Erste, daß wir sie an ihren Wirkungen, d. h. an jenen äußeren Anzeichen, in Aussehen und in Rede, die eine Vorstellung derselben nach sich ziehen, erkennen. Diese Vorstellung verwandelt sich aber weiterhin in einen Eindruck und gewinnt einen solchen Grad von Stärke und

8) Hume: sympathy; auch wohl mit „Sympathie" übersetzt.

Digitized by Google

Lebhaftigkeit, daß sie zum entsprechenden wirklichen Affekt wird, und die gleiche Gefühlserregung hervorruft, wie irgend eine originale Gemütsbewegung. So schnell aber diese Verwandlung der Vorstellung in einen Eindruck vor sich gehen mag, so ist sie doch die Folge gewisser Betrachtungsweisen und Überlegungen, die der genauen Untersuchung des Philosophen nicht entgehen, wenn auch die Person, in der sie sich vollziehen, vielleicht nichts davon merkt.

Es ist kein Zweifel, daß die Vorstellung, oder richtiger, der Eindruck unseres eignen Selbst, uns beständig aufs unmittelbarste gegenwärtig ist, und daß das Bild, das uns unser Bewußtsein von unserer eigenen Person gibt, so lebhaft ist, daß man unmöglich glauben kann, irgend etwas anderes überträfe dasselbe in dieser Hinsicht.

Daher muß nach unseren obigen Prinzipien alles, was mit uns selbst zusammenhängt, mit gleicher Lebhaftigkeit des Vorstellens erfaßt werden. Sollte dieser Zusammenhang auch nicht so stark sein, wie der der Ursächlichkeit, so muß er dennoch von beträchtlicher Wirkung sein. Ähnlichkeit und Kontiguität sind Beziehungen, die nicht unbeachtet bleiben dürfen; ganz besonders nicht, wenn wir aus der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung und aus der Beobachtung äußerer Anzeichen von der wirklichen Existenz des ähnlichen oder benachbarten Objektes Kenntnis erhalten.

Nun ist deutlich, daß die Natur eine große Ähnlichkeit zwischen allen menschlichen Geschöpfen gestiftet hat, so daß wir niemals einen Affekt oder einen Faktor [des seelischen Lebens] bei anderen beobachten, ohne dazu mehr oder weniger ein Gegenstück in uns selbst zu finden. Es gilt für den Organismus des Geistes dasselbe, wie für den des Körpers. Wenn auch die Teile desselben nach Form und Größe verschieden sind, so ist doch ihre Struktur und Zusammensetzung im allgemeinen dieselbe. Es besteht eine sehr in die Augen fallende Ähnlichkeit, die bei aller Verschiedenheit erhalten bleibt. Und diese Ähnlichkeit muß sehr viel dazu beitragen, daß wir die Gefühle anderer verstehen und uns dieselben leicht und gerne zu eigen machen. Finden wir nun außer der allgemeinen Ähnlichkeit unserer Naturen noch irgend eine besondere Übereinstimmung, [etwa] hinsichtlich des Benehmens, des Charakters, des Vaterlandes oder der Sprache, so erleichtert dies das Mitgefühl. Je enger der Zusammenhang zwischen

Digitized by Google

uns und einem Gegenstand ist, um so leichter vollzieht die Einbildungskraft den Übergang von ihm zu uns und verleiht der Vorstellung des Gegenstandes die Lebhaftigkeit der Auffassung, mit der wir die Vorstellung unserer eigenen Person zu vollziehen pflegen.

Die Ähnlichkeit ist aber nicht die einzige Beziehung, der solche Wirkung zukommt, sondern diese gewinnt einen Zuwachs an Stärke, wenn andere Beziehungen sie begleiten. Die Gefühle anderer beeinflussen uns wenig, wenn die anderen von uns weit entfernt sind; sie bedürfen der Beziehung der Nähe, um sich uns vollständig mitzuteilen. Die Blutsverwandtschaft kann, als eine Art von Ursächlichkeit, zuweilen zu derselben Wirkung beitragen, ebenso Bekanntschaft, die, wie wir später genauer sehen werden, in derselben Weise einwirkt, wie Erziehung und Gewohnheit. Treffen alle diese Beziehungen zusammen, so überträgt sich [die Lebhaftigkeit, welche] der Eindruck oder das Bewußtsein unserer eignen Person [natürlicherweise besitzt], auf die Vorstellung fremder Gefühle oder Affekte, und läßt uns [auch] diese aufs Lebhafteste und Stärkste erfassen.

Am Anfang dieser Abhandlung wurde bemerkt, daß alle Vorstellungen von Eindrücken herrühren, und daß diese beiden Arten von Perzeptionen sich nur hinsichtlich des Grades der Stärke und Lebhaftigkeit, mit dem sie die Seele ergreifen, unterscheiden. Die Bestandteile der Vorstellungen und der Eindrücke sind genau dieselben. Die Art und die Ordnung ihres Auftretens *kann* die gleiche sein. Folglich ist der verschiedene Grad ihrer Stärke und Lebhaftigkeit das einzige unterscheidende Merkmal. Diese Verschiedenheit aber kann in gewissem Grade durch den Zusammenhang von Vorstellungen und Eindrücken aufgehoben werden. Und es ist kein Wunder, wenn, vermöge dieses Umstandes, die Vorstellung eines Gefühles oder eines Affektes so lebhaft wird, daß sie sich in den Affekt oder das Gefühl selbst verwandelt. Die lebhafte Vorstellung irgend eines Objektes nähert sich immer dem Eindruck desselben; es steht fest, daß wir lediglich vermöge der Stärke der Einbildungskraft dazu kommen können, Krankheit und Schmerz tatsächlich zu empfinden, daß eine Krankheit zur Wirklichkeit werden kann, wenn wir oft an sie denken.

Diese Tatsache drängt sich aber besonders auf bei unseren Meinungen und Gemütsbewegungen; hier verwandelt sich am

Digitized by Google

häufigsten eine lebhafte Vorstellung in einen Eindruck. Unsere Gemütsbewegungen hängen mehr von uns selbst und der innerlichen Wirksamkeit des Geistes ab, als irgendwelche andere Eindrücke. Aus diesem Grunde ist ihre Entstehung aus der Einbildungskraft und aus einer beliebigen lebhaften Vorstellung, die wir uns von ihnen machen, natürlicher. Hierin besteht das Wesen und die Ursache des Mitgefühls. Darauf beruht es, daß wir uns so tief in die Urteilsweise und die Gemütsbewegungen anderer, wenn uns dieselben entgegentreten, hineinleben.

Das Wichtigste an dieser ganzen Sache ist die deutliche Bestätigung, die unserer früheren Lehre von dem Verstande, und demgemäß auch der durchaus analogen Lehre von den Affekten, die wir hier vortragen, durch solche Erscheinungen zu teil wird. Es ist in der Tat evident, daß bei dem Mitgefühl mit den Affekten und Gefühlen anderer diese Vorgänge in unserem *eigenen* Geist zuerst als bloße Vorstellungen auftauchen und, wie jede andere Tatsache, als etwas außer uns Liegendes aufgefaßt werden. Es ist ebenso evident, daß die Vorstellungen fremder Gemütsbewegungen in die wirklichen Eindrücke, deren Repräsentanten sie sind, umgewandelt werden, so daß die Affekte entstehen in Übereinstimmung mit den Bildern, die wir uns von ihnen machen.

Dies alles ist Sache der klarsten Erfahrung und unabhängig von irgend einer philosophischen Hypothese. Diese Wissenschaft kann nur zur *Erklärung* der Erscheinungen herangezogen werden. Zugleich muß zugestanden werden: Die Tatsachen sind hier in sich selbst so klar, daß sie solcher Hilfe nur wenig bedürfen. [Wir sahen:] Die Beziehung von Ursache und Wirkung, durch die wir zu der Überzeugung von der Wirklichkeit des Affektes gelangen, den wir mitfühlen, muß unterstützt werden durch die Beziehungen der Ähnlichkeit und der Nähe, wenn wir volles Mitgefühl verspüren sollen. Durch diese Beziehungen kann eine Vorstellung vollständig in einen Eindruck verwandelt, und die Lebendigkeit des letzteren auf die erstere übertragen werden. Und dies kann in so vollkommener Weise geschehen, daß bei der Übertragung nichts eingebüßt wird.

Ist es aber so, dann können wir leicht begreifen, wie auch schon die Beziehung von Ursache und Wirkung für sich allein ausreichen kann, um eine Vorstellung zu kräftigen und zu be-

Digitized by Google

leben [wie dies in der Lehre vom Verstand angenommen wurde]. Bei dem Mitgefühl handelt es sich um eine offenbare Umwandlung einer Vorstellung in einen Eindruck. Diese Umwandlung beruht auf dem Zusammenhang der Objekte mit uns selbst. Wir selbst sind uns immer unmittelbar gegenwärtig. Wenn wir alle diese Umstände betrachten, so werden wir finden, daß das Mitgefühl den Wirkungen unseres Verstandes genau entspricht und sogar noch mehr Außergewöhnliches und Überraschendes aufzuweisen hat.

Es wird aber jetzt Zeit, daß wir von der allgemeinen Betrachtung des Mitgefühls zu dem Einfluß übergehen, den dasselbe auf Stolz und Niedergedrücktheit übt, wenn diese Affekte aus Lob und Tadel, Achtung und Verachtung anderer entstehen. Zunächst sei hier bemerkt, daß jede Eigenschaft, um deren willen ein Individuum von anderen gerühmt wird, falls sie in ihm wirklich vorhanden ist, für sich selbst genügt, in dem Individuum, das sie besitzt, Stolz zu erzeugen. Das Lob gilt entweder seiner Macht, oder seinem Reichtum, oder seiner Familie, oder seiner Tugend; dies alles aber sind [schon an sich] Objekte der Eitelkeit, und als solche schon von uns besprochen und erläutert. Es steht also fest, daß ein Mensch, der sich in demselben Licht betrachtet, in dem er seinem Bewunderer erscheint, unserer obigen Hypothese zufolge, erst ein primäres Lustgefühl und dann Stolz oder Selbstzufriedenheit empfinden muß. Nun ist uns aber nichts natürlicher, als daß wir hinsichtlich dieser Eigenschaften die Meinung anderer uns innerlich aneignen. Dies geschieht sowohl aus *Mitgefühl*, durch das uns alle fremden Gefühle nahe gebracht werden, als auch durch *Überlegung*, die uns ein fremdes Urteil als eine Art von Beweis für das, was behauptet wird, ansehen läßt. Fast alle unsere Ansichten werden durch diese beiden Prinzipien, das der Autorität und das des Mitgefühls, beeinflußt. Und handelt es sich um unseren eigenen Wert und Charakter, so werden dieselben noch eine besonders starke Wirkung üben. Solche Urteile sind immer von einem Affekt begleitet*), und nichts trägt mehr dazu bei, unsern Verstand zu verwirren und uns in alle noch so unvernünftigen Ansichten hinein zu treiben, als der Zusammenhang derselben mit Affekten. Diese ergreifen die Einbildungskraft und geben

*) Buch I, Teil III. Abschn. 10.

Digitized by Google

jeder damit zusammenhängenden Vorstellung verstärkte Kraft. Es kann noch hinzugefügt werden, daß wir uns einer großen Parteilichkeit zu unseren Gunsten bewußt sind, und uns daher über alles, was unsere gute Meinung von uns selbst bestätigt, besonders freuen, während wir uns leicht verletzt fühlen durch das, was ihr entgegen tritt.

Dies alles leuchtet in der Theorie sehr wohl ein. Um aber diesen Überlegungen volle Gewißheit zu verleihen, müssen wir die Erscheinungen, welche die Affekte begleiten, [im Einzelnen] prüfen, und sehen, ob sie damit übereinstimmen.

Für unseren gegenwärtigen Zweck nun sehr günstig ist [zunächst] die Tatsache, daß Ruhm uns zwar immer angenehm ist, daß wir aber viel größere Befriedigung aus dem Beifall solcher ziehen, die wir achten und anerkennen, als derer, die wir hassen und verachten. Ebenso kränkt uns am meisten die Nichtachtung von Personen, auf deren Urteil wir einiges Gewicht legen, während uns die Meinung der übrigen Menschen in hohem Grade gleichgültig ist. Hätte aber der Geist aus einem ursprünglichen *Instinkt* Verlangen nach Ruhm und Abscheu vor Schande, so müßten Ruhm und Schande immer in der gleichen Weise auf uns wirken; jede Meinung über uns müßte, je nachdem sie günstig oder ungünstig lautet, jenes Verlangen oder jenen Abscheu in gleichem Grade erregen. Das Urteil eines Toren ist ja so gut das Urteil eines anderen Menschen, wie das eines Weisen. Dennoch hat es nur einen geringeren Einfluß auf unsere Selbstschätzung.

Es ist aber nicht nur der Beifall eines Weisen uns angenehmer, als der eines Toren, sondern wir fühlen noch mehr Befriedigung, wenn uns dieser Beifall nach langer genauer Bekanntschaft zu teil wird. Dies erklärt sich auf dieselbe Weise.

Das Lob anderer gewährt uns keine große Freude, wenn es nicht mit unserer eignen Schätzung übereinstimmt, und diejenigen Eigenschaften preist, in denen wir wirklich hervorragen. Die Anerkennung der Beredsamkeit hat nicht viel Wert für einen einfachen Soldaten, ebensowenig als die des Mutes für einen Gelehrten, oder die des Witzes für einen Bischof, die der Gelehrsamkeit für einen Kaufmann. Mag jemand eine Eigenschaft, an sich betrachtet, noch so sehr schätzen; wenn er sich bewußt ist, sie nicht zu besitzen, so wird die günstige Meinung der ganzen Welt in diesem Punkte

Digitized by Google

ihn wenig erfreuen, weil seine eigene Schätzung derselben nicht folgen kann.

Nichts kommt bei Leuten von guter Familie, aber geringen Mitteln, häufiger vor, als daß sie ihre Freunde und ihre Heimat verlassen, und ihren Lebensunterhalt durch niedrige und mechanische Beschäftigungen lieber unter Fremden verdienen, als unter denen, die ihre Geburt und Erziehung kennen. Man kennt uns nicht dort, wohin wir gehen, sagen sie. Niemand wird ahnen, aus welcher Familie wir stammen. Wir werden von unseren Freunden und Bekannten entfernt sein, und darum unsere Niedrigkeit und Armut leichter tragen. Wenn ich diese Denkweise prüfe, so finde ich in ihr viele sehr überzeugende Argumente für meinen gegenwärtigen Zweck.

Erstlich können wir daraus folgern, daß die Unlust, die wir fühlen, wenn wir Verachtung erfahren, von dem Mitgefühl abhängt, und daß dies Mitgefühl wiederum durch den Zusammenhang der Objekte mit unserer Person bedingt ist; wir fühlen die größte Unlust angesichts der Verachtung, welche solche Personen uns gegenüber bekunden, die uns verwandt sind und gleichzeitig in unserer Nähe leben. Deshalb suchen wir das Mitgefühl und damit die Unlust durch Loslösung aus solchen Beziehungen zu vermindern, suchen also die Nähe von Fremden, und die Entfernung von den Angehörigen.

Zweitens können wir folgern, daß zur Erzeugung des Mitgefühls solche Beziehungen erforderlich sind — nicht an sich oder als diese Beziehungen, sondern sofern sie einen Einfluß üben auf die Verwandlung unserer Vorstellungen von den Gefühlen anderer in diese Gefühle selbst. Denn diese vollzieht sich vermöge der Assoziation zwischen der Vorstellung der fremden Persönlichkeiten und der unseres eignen Selbst. Im obigen Falle nun liegen beide Beziehungen vor, die der Verwandtschaft und die der Nähe. Da diese sich aber nicht in denselben Personen vereinigt finden, so tragen sie in geringerem Maße zum Mitgefühl bei.

Drittens verdient eben dieser Umstand, die Verminderung des Mitgefühls durch Trennung der Beziehungen [oder der Arten des Zusammenhangs] unsere Beachtung. Angenommen ich befinde mich in ärmlichen Verhältnissen unter Fremden und spiele demgemäß keine große Rolle bei ihnen. Dann werde ich mich doch in dieser Lage behaglicher fühlen, als wenn ich täglich der Mißachtung meiner Verwandten und Lands-

Digitized by Google

leute ausgesetzt wäre. Ich fühle [in Wahrheit] in der Fremde eine doppelte Verachtung. Einmal die meiner Verwandten; aber diese sind abwesend. Zum anderen die meiner Umgebung; aber diese besteht ja aus Fremden. Auch diese doppelte Verachtung gewinnt Kraft aus den zwei Beziehungen: der Verwandtschaft und der Nähe; da aber die Personen, die mit mir durch diese zwei Beziehungen zusammenhängen, nicht dieselben sind, so trennt der Unterschied der Vorstellungen die aus der Verachtung entspringenden Eindrücke und verhindert sie zusammenzufließen. Die Verachtung meiner Nachbarn übt eine gewisse Wirkung, ebenso die meiner Verwandten. Aber diese Wirkungen sind voneinander geschieden und verbinden sich nicht. Dies Letztere geschieht nur, wenn dieselben Personen zugleich meine Nachbarn und meine Verwandten sind. Diese Erscheinung entspricht unserer oben dargelegten Theorie des Stolzes und der Niedergedrücktheit, die der gewöhnlichen Auffassung freilich sehr merkwürdig vorkommen mag.

Viertens hält jemand unter diesen Umständen natürlich seine Geburt vor seiner Umgebung geheim; es ist ihm sehr unangenehm, wenn jemand argwöhnt, daß er aus einer Familie stamme, die weit über seiner gegenwärtigen Lage und Lebensweise steht. Alle Dinge in der Welt werden [eben] vergleichsweise geschätzt. Was für einen Privatmann ein großes Vermögen ausmacht, bedeutet Bettelstand für einen Fürsten. Ein Bauer würde sich glücklich schätzen, wenn er das besäße, was nicht für die notwendigsten Bedürfnisse eines vornehmen Herrn ausreicht. War jemand an eine glänzendere Lebensweise gewöhnt, oder glaubt er sich durch Geburt und Rang zu einer solchen berechtigt, so ist ihm jedes Herabsteigen von solcher Höhe unangenehm und sogar beschämend; er gibt sich daher die größte Mühe, seine Ansprüche auf bessere Verhältnisse zu verbergen. Er selbst kennt sein Unglück, aber diejenigen, mit denen er lebt, wissen nichts davon. Also drängt sich ihm die unangenehme Überlegung und der Vergleich nur auf Grund seiner eigenen Gedanken auf, und nicht außerdem auf Grund des Mitgefühls mit anderen. Dies muß sehr zu seinem Behagen und seiner Befriedigung beitragen.

Sollten sich [trotz des oben Vorgebrachten] Einwände erheben gegen die Hypothese, *daß die Lust, welche uns das Lob anderer bereitet, aus einem Miterleben der Meinung, die andere von uns haben, entsteht*, so wird sich bei näherer Betrachtung

Digitized by Google

zeigen, daß diese Einwände, recht angesehen, der Theorie nur zur Bestätigung dienen. Popularität kann selbst einem Manne, der das Volk verachtet, angenehm sein. Aber dies liegt daran, daß das Volk vermöge seiner großen Anzahl für ihn mehr Gewicht und Bedeutung hat.

Literarische Diebe sind entzückt von dem Lobe, das ihnen, wie sie wohl wissen, nicht zukommt; aber dies ist eine Art von Luftschloßbauerei, bei der sich die Einbildungskraft an ihren eigenen Fiktionen ergötzt, und Halt und Sicherheit für dieselben sucht an der Sympathie mit den Meinungen anderer. Stolze Menschen entrüsten sich am meisten über Mißachtung, obgleich sie derselben nicht leicht beistimmen, aber dies geschieht infolge des Gegensatzes zwischen dem Affekt, der ihnen selbst natürlich ist, und demjenigen, den sie durch Sympathie empfangen. Ebenso ist ein leidenschaftlicher Liebhaber sehr ungehalten, wenn Ihr seine Liebe tadelt und verurteilt. Offenbar aber kann der Widerspruch gegen sein Gefühl nur insofern auf ihn wirken, als derselbe in ihm selbst Macht gewinnt, d. h. vermöge seiner Sympathie mit Euch. Verachtet er Euch oder merkt er, daß Ihr scherzt, so wirkt nichts von dem, was Ihr sagt, auf ihn.

Zwölfter Abschnitt.

Stolz und Niedergedrücktheit bei Tieren.

Von welcher Seite aus wir unser Thema betrachten mögen, immer können wir feststellen, daß die Ursachen von Stolz und Niedergedrücktheit genau mit unserer Hypothese übereinstimmen, d. h. daß kein Gegenstand einen dieser Affekte erregen kann, wenn er nicht mit uns zusammenhängt und auch schon unabhängig von dem Affekt Lust oder Unlust erzeugt. Wir haben nicht nur bewiesen, daß alle Ursachen des Stolzes und der Niedergedrücktheit die Tendenz, Lust oder Unlust zu erzeugen, miteinander gemein haben, sondern auch, daß dies das einzige Gemeinsame an ihnen ist, und daß dies folglich die Eigenschaft ist, durch die allein sie wirken. Wir haben ferner bewiesen, daß die Hauptursachen dieser Affekte in Wahrheit nichts anderes sind, als die Macht, angenehme oder unangenehme Empfindungen hervorzurufen. Daraus folgt, daß alle Wirkungen derselben, u. a. auch Stolz und Niedergedrückt-

Digitized by Google

heit, nur aus dieser Quelle hergeleitet werden können. So einfache und natürliche, und auf so sichere Beweise gegründete Erklärungen aber müssen von den Philosophen anerkannt werden; es sei denn, daß man ihnen noch Einwürfe sollte entgegen stellen können, die mir entgangen sind.

Anatomen nun pflegen zu ihren Beobachtungen und Erfahrungen an menschlichen Körpern solche an Tieren hinzuzufügen, und in der Übereinstimmung dieser Erfahrungen mit jenen einen neuen Beweis für ihre Hypothesen zu finden. In der Tat steht fest, daß, soweit die Struktur der Teile bei Tieren und Menschen gleich und ihre Funktionen dieselben sind, die Ursachen dieser Funktionen nicht verschieden sein können. Und dann hat notwendig alles, was bei der einen Spezies sicher gestellt ist, auch für die andere Geltung.

Man wird freilich mit Recht annehmen, daß die Mischung der Säfte und die Zusammensetzung einzelner Teile bei Tieren und Menschen etwas verschieden ist; daß demgemäß nicht jede Erfahrung, die wir etwa hinsichtlich der Wirkung einer Arznei bei der einen Gattung machen, sich auf die andere anwenden läßt. Da aber die Struktur der Muskeln und Adern, der Bau und die Lage des Herzens, der Lunge, des Magens, der Leber und anderer Teile, bei allen Tieren dieselbe oder nahezu dieselbe ist, so muß immerhin ganz dieselbe Hypothese, die bei einer Spezies zur Erklärung der Muskelbewegung, der Ausbreitung der Säfte und des Blutumlaufs dient, auch auf alle anderen Spezies anwendbar sein. Je nachdem diese Hypothese mit den Erfahrungen, die wir an irgend einer Art von lebenden Wesen machen, übereinstimmt oder nicht, können wir auf ihre Wahrheit oder Unwahrheit für alle schließen. Diese Untersuchungsmethode nun, die sich bei der wissenschaftlichen Durchforschung des Körpers so richtig und nützlich erwies, wollen wir auch auf unsere Anatomie des Geistes anwenden, und zusehen, zu welchen Ergebnissen sie uns führt.

Dabei müssen wir zuerst die Übereinstimmung der *Affekte* bei Mensch und Tier nachweisen, und später die *Ursachen*, welche diese Affekte erzeugen, vergleichen.

Zweifellos nun finden sich bei allen Tieren, insbesondere aber bei den höheren Arten, deutliche Anzeichen von Stolz und Niedergedrücktheit. Die Haltung und die Bewegungen eines Schwans, eines Puterhahns, eines Pfaus zeigen deutlich sein hohes Selbstbewußtsein und seine Verachtung der Genossen.

Digitized by Google

Diese Tatsache gewinnt an Bedeutung, wenn wir sehen, daß bei den zwei letztgenannten Tierspezies der Stolz immer eine Begleiterscheinung der Schönheit ist, und nur an dem Männchen bemerkt wird. Die Eitelkeit und der Wetteifer im Gesang ist bei Nachtigallen oft beobachtet worden; ebenso bei Pferden der Wetteifer in Bezug auf Schnelligkeit, bei Hunden in Bezug auf Klugheit und Geruchssinn, bei Stieren und Hähnen in Bezug auf Kraft, und so bei jedem Tier überhaupt in Bezug auf seine besonderen Vorzüge. Dazu kommt, daß alle Geschöpfe, die mit dem Menschen in genügend häufige Berührung kommen, um mit demselben vertraut zu werden, einen ersichtlichen Stolz auf seinen Beifall zeigen, und von seinem Lob und seinen Liebkosungen erfreut sind, ohne jede Nebenabsicht. Und nicht alle Liebkosungen ohne Unterschied erregen diesen Stolz, sondern hauptsächlich diejenigen, die von Personen ausgehen, die sie kennen und lieben. Dies nun ist genau die Art, wie der Affekt bei den Menschen erregt wird. In allem dem liegt also ein deutlicher Beweis, daß Stolz und Niedergedrücktheit nicht bloß menschliche Affekte sind, sondern sich über die ganze animalische Schöpfung verbreiten.

Nicht minder sind die *Ursachen* dieser Affekte bei den Tieren so ziemlich dieselben wie bei uns; unser höheres Wissen und unsere höhere Vernunft müssen dabei natürlich mit in Anschlag gebracht werden. Die Tiere haben wenig oder gar keinen Sinn für Tugend oder Laster; sie verlieren die Beziehungen der Blutsverwandtschaft schnell aus den Augen, und sind ganz unzugänglich für diejenigen des Rechts und des Eigentums. Daher müssen die Ursachen ihres Stolzes immer im Körper gesucht werden. Sie liegen niemals weder im Geist noch in äußeren Gegenständen. Soweit es sich aber um den Körper handelt, erzeugen dieselben Eigenschaften Stolz beim Tier wie beim Menschen; dieser Affekt beruht immer auf Schönheit, Kraft, Schnelligkeit, oder irgend einer anderen nützlichen oder angenehmen körperlichen Eigenschaft.

Es fragt sich nun weiter, ob bei diesen Affekten, die in der ganzen Schöpfung dieselben sind und aus denselben Ursachen entspringen, auch die *Art* wie die Ursachen *wirken*, die gleiche ist. Nach allen Regeln der Analogie hat man ein Recht dies zu erwarten. Umgekehrt, sollten wir bei der Prüfung finden, daß die bei der einen Spezies angewandte Erklärung dieser Erscheinungen auf die übrigen nicht paßt, so

Digitized by Google

müssten wir annehmen, daß diese Erklärung, mag sie auch noch so schön klingen, doch in Wirklichkeit grundlos ist.

Um aber diese Frage zu entscheiden, müssen wir bedenken, daß offenbar im tierischen Geist derselbe Zusammenhang der Vorstellungen stattfindet, und daß derselbe auf den gleichen Ursachen beruht, wie im menschlichen Geiste. Ein Hund, der einen Knochen versteckt hat, vergißt oft das Versteck; bringt man ihn aber an dasselbe, so gehen seine Gedanken infolge der Kontiguität, die einen Vorstellungszusammenhang erzeugt, leicht auf das über, was er früher versteckte. Ist er irgendwo tüchtig durchgeprügelt worden, so wird er gleichermaßen bei der Annäherung an diesen Ort zittern, wenn er auch keine Anzeichen einer gegenwärtigen Gefahr entdeckt. Die Wirkungen der Ähnlichkeit sind nicht so bemerkbar; aber diese Beziehung bildet einen so beträchtlichen Bestandteil der Kausalbeziehung, für die alle Tiere so viel Verständnis zeigen, daß wir annehmen dürfen, die drei Beziehungen: der Ähnlichkeit, der Kontiguität und der Ursächlichkeit, wirken in derselben Weise auf Tiere, wie auf Menschen.

Es gibt endlich [bei den Tieren] auch Beispiele eines Zusammenhanges von *Eindrücken*, die uns überzeugen können, daß es bei den niederen Geschöpfen gerade so gut, wie bei den höheren, eine Verbindung bestimmter Affekte gibt. Auch der tierische Geist durchläuft häufig eine Reihe zusammenhängender [d. h. verwandter] Gefühlserregungen.

Ein Hund, der sich freut, geht leicht zur Liebe und Freundlichkeit über, entweder gegen seinen Herren oder gegen sein Geschlecht. Er wird, wenn ihn Schmerz oder Gram erfüllt, zänkisch und boshaft; der Affekt, der erst Kummer war, wird bei dem kleinsten Anlaß zum Ärger.

Alle innerlichen Faktoren, die in uns vorhanden sein müssen, damit Stolz oder Niedergedrücktheit entstehen, finden sich also bei allen Geschöpfen. Und da auch die Ursachen, welche die Affekte erzeugen, überall dieselben sind, so dürfen wir mit Fug und Recht schließen, daß auch die *Art* der Wirkung bei allen lebenden Wesen dieselbe ist. Meine Hypothese ist so einfach und setzt so wenig Nachdenken und Urteilskraft voraus, daß sie auf alle vernunftbegabten Geschöpfe [leicht] anwendbar ist. Dies muß nicht nur als überzeugender Beweis ihrer Wahrheit anerkannt werden, sondern es ist, denke ich, eine Gegeninstanz gegen jede andere Theorie.

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Über Liebe und Haß.

Erster Abschnitt.

Gegenstand und Ursachen von Liebe und Haß.[9])

Es ist ganz unmöglich, eine Definition der Affekte der Liebe und des Hasses zu geben; denn diese bestehen in einem einfachen Eindruck ohne die geringste Mischung und Zusammensetzung. Und unnütz wäre der [sofortige] Versuch einer Beschreibung, die ihr Wesen, ihren Ursprung, ihre Ursachen und ihre Objekte angäbe; weil gerade diese Dinge Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung sein sollen, und im übrigen diese Affekte jedermann aus seinem eigenen Gefühl und gemeiner Erfahrung genügend bekannt sind. Wir haben ein Gleiches oben hinsichtlich des Stolzes und der Niedergedrücktheit bemerkt, und wiederholen es hier mit Bezug auf Liebe und Haß. Es besteht aber eine so große Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Affektpaaren, daß wir hier mit einer Art von Zusammenfassung unserer Betrachtungen über das erstere anfangen müssen, wenn wir das letztere verständlich machen wollen.

Das unmittelbare *Objekt* des Stolzes oder der Niedergedrücktheit ist unser Selbst oder die [mit sich] identische „Persönlichkeit“[10]), deren Gedanken, Handlungen und Empfindungen uns unmittelbar bewußt sind; dagegen ist das Objekt der Liebe und des Hasses eine *andere* Person, deren Gedanken, Handlungen und Empfindungen wir nicht [unmittelbar] kennen. Dies sagt die Erfahrung klar genug. Unsere Liebe und unser Haß betreffen immer ein vernünftiges, und von uns selbst unter-

9) Humė: hatred, allgemeiner als unser „Haß“; auch der „Ärger“, und jede Geringschätzung, ist einbegriffen. Entsprechendes gilt von der „Liebe“.

10) Hume: that identical person.

Digitized by Google

schiedenes Wesen; wenn wir von *Eigenliebe* reden, so geschieht dies nicht im eigentlichen Sinne des Wortes; das Gefühl derselben hat nichts gemein mit jener zärtlichen Regung, die durch einen Freund oder eine Geliebte hervorgerufen wird. Dasselbe gilt vom Haß. Unsere eignen Fehler und Torheiten können uns beschämen, aber wir fühlen nur bei den Schädigungen, die uns durch andere widerfahren, Ärger oder Haß.

Das Objekt der Liebe und des Hasses ist immer eine andere Person; aber es leuchtet ein, daß dies *Objekt*, streng genommen, nicht die *Ursache* dieser Affekte ist, und für sich allein nicht genügt, sie zu erzeugen. Liebe und Haß sind einander direkt entgegengesetzte Gefühle und haben ein gemeinsames Objekt; also müßte jenes Objekt, wenn es zugleich die Ursache wäre, diese entgegengesetzten Affekte in gleichem Grade hervorrufen. Diese aber würden einander vom ersten Augenblick an vernichten, und folglich würde keiner von ihnen in die Erscheinung treten können. Es muß also noch eine vom Objekt unterschiedene Ursache [der fraglichen Affekte] geben.

Betrachten wir nun die Ursachen von Liebe und Haß, so finden wir, daß dieselben sehr verschieden sind und wenig miteinander gemein haben. Tugend, Wissen, Witz, Verständigkeit, gute Laune, die wir bei irgend jemand antreffen, erzeugen Liebe und Achtung; die entgegengesetzten Eigenschaften Haß und Verachtung. Dieselben Affekte werden durch leibliche Vorzüge, durch Schönheit, Kraft, Schnelligkeit, Geschicklichkeit bezw. deren Gegenteil erregt. Gleiches gilt von den äußerlichen Vorzügen und Nachteilen: der Familie, des Besitztums, der Kleider, der Nation, des Klimas. Jedes dieser Dinge kann durch seine besonderen Eigenschaften Liebe und Achtung oder aber Haß und Verachtung hervorrufen.

Aus der [genaueren] Betrachtung dieser Ursachen ergibt sich uns eine neue Unterscheidung, nämlich die zwischen der *Eigenschaft*, [auf welcher der Affekt beruht] und dem *Subjekt*, dem dieselbe anhaftet.

Ein Fürst, der einen prächtigen Palast besitzt, wird deswegen vom Publikum geschätzt; dies beruht *erstens* auf der Schönheit des Palastes, und *zweitens* auf der Beziehung, in welcher derselbe zu dem Fürsten, als dem *Besitzer* des Palastes, steht. Fällt eines dieser beiden Momente fort, so wird der Affekt vernichtet; hieraus ergibt sich deutlich, daß die Ursache desselben eine zusammengesetzte ist.

Digitized by Google

Es wäre aber langweilig, wenn wir bei der Betrachtung der Affekte der Liebe und des Hasses alle jene Beobachtungen wiederholen wollten, die wir bei der Betrachtung des Stolzes und der Niedergedrücktheit anstellten. Dieselben lassen sich [in der Tat] in gleicher Weise auf beide Paare von Affekten anwenden. Es genügt, ganz allgemein zu bemerken, daß das *Objekt* von Liebe und Haß offenbar ein denkendes Wesen sein muß, und daß das erstere Gefühl immer angenehm, das letztere immer unangenehm ist. Wir können auch mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit *annehmen, daß die Ursache dieser beiden Affekte immer etwas ist, das einem denkenden Wesen zugehört, und daß die Ursache des ersten Affektes schon an sich* [*d. h. unabhängig von dem Affekt*] *Lust, die des letzteren schon an sich Unlust erregt.*

Die Annahme, daß die Ursache von Liebe und Haß etwas zu einem denkenden Wesen Gehöriges sein muß, wenn sie diese Affekte erzeugen soll, ist aber nicht nur wahrscheinlich, sondern so erwiesen, daß sie nicht bestritten werden kann. Tugend und Laster, abstrakt betrachtet, Schönheit und Häßlichkeit an leblosen Dingen, Armut und Reichtum eines Dritten, erregen weder Liebe noch Haß, weder Achtung noch Verachtung gegenüber denjenigen, denen sie nicht *gehören*. Jemand, der aus dem Fenster schaut, sieht mich auf der Straße, und hinter mir einen schönen Palast, der mich nichts angeht. Ich glaube, niemand wird behaupten, daß eine solche Person mir dieselbe Schätzung angedeihen lassen wird, als wenn ich der Besitzer des Palastes wäre.

Auf den ersten Blick leuchtet nicht ebenso ein, daß die in Rede stehenden Affekte einen Zusammenhang zwischen den Eindrücken voraussetzen. Dies darum, weil bei dem Übergang von dem einen Eindruck zum anderen die Verschmelzung beider so vollständig ist, daß sie schwer unterscheidbar sind.

Bei dem Stolz und der Niedergedrücktheit gelang uns indessen diese Unterscheidung ohne Schwierigkeit; wir konnten nachweisen, daß jede Ursache dieser Affekte schon an sich Lust oder Unlust erzeugt. Und hier könnte ich denselben Weg mit demselben Erfolge einschlagen. Ich brauchte nur die verschiedenen Ursachen von Liebe und Haß einzeln zu untersuchen. Da es mir aber mit dem vollständigen und entscheidenden Erweis meiner Theorie eilig ist, so verschiebe ich diese Untersuchung für einen Augenblick, und bemühe

Digitized by Google

mich inzwischen, meine Betrachtungen über Stolz und Niedergedrücktheit meinem jetzigen Gegenstand anzupassen, und zwar auf Grund eines auf unbestreitbare Erfahrung gegründeten Argumentes.

Menschen, die mit ihrem Charakter, ihrem Geist, ihrem Vermögen zufrieden sind, haben fast immer den Wunsch, in der Welt hervorzutreten, und die Liebe und den Beifall der Menschen zu erwerben. Offenbar nun sind [dabei] die Eigenschaften und Umstände, die den Stolz oder die Selbstachtung erzeugen, genau dieselben, wie diejenigen, die Eitelkeit, oder den Wunsch, anerkannt zu werden, hervorrufen. Ebenso gewiß ist, daß wir [anderen gegenüber] immer diejenigen Dinge herauskehren, mit denen wir selbst am zufriedensten sind. Beruhten aber Liebe und Achtung nicht auf denselben Eigenschaften, wie der Stolz, [nur mit dem Unterschied, daß dieser oder jener Affekt entsteht,] je nachdem diese Eigenschaften uns selbst oder anderen zukommen, so wäre diese Art des Verhaltens sehr abgeschmackt; die Menschen dürften nicht erwarten, daß die Gefühle, welche diese Eigenschaften in beliebigen anderen Personen wecken, mit ihren eigenen übereinstimmen. Es ist wahr, daß nur wenige imstande sind, eine wissenschaftliche Anschauung von diesen Affekten zu gewinnen, oder über ihre allgemeine Natur und ihre Ähnlichkeiten zu reflektieren. Aber auch ohne solche philosophische Befähigung sind wir in dieser Sache nicht vielen Irrtümern ausgesetzt, da wir einen ausreichenden Wegweiser an der gewöhnlichen Erfahrung haben, und überdies durch unsere eigenen Gefühle unmittelbar, wie in einem Spiegel, das kennen lernen, was auf andere wirkt. Da aber dieselben Eigenschaften, die Stolz und Niedergedrücktheit erzeugen, auch Liebe und Haß erzeugen, so lassen sich alle Argumente, die zum Beweis dafür dienten, daß die Ursachen jener Affekte eine von den Affekten unabhängige Lust oder Unlust erregen, mit ebenso viel Beweiskraft auch auf die Ursachen von Haß und Liebe übertragen.

Zweiter Abschnitt.

Beobachtungen zur Bestätigung dieser Theorie.

Nach gehöriger Prüfung dieser Argumente wird niemand Anstand nehmen, dem Schlusse zuzustimmen, den ich daraus

Digitized by Google

ziehe bezüglich des Übergangs von Eindrücken und Vorstellungen zu solchen, die damit zusammenhängen, besonders da dies Prinzip an sich so einleuchtend und natürlich ist. Um aber bei dieser Theorie, sowohl in Bezug auf Stolz und Niedergedrücktheit, als auch in Bezug auf Liebe und Haß, jede Möglichkeit eines Zweifels auszuschließen, wird es angezeigt sein, einerseits neue Beobachtungen hinsichtlich aller dieser Affekte anzustellen, andererseits einige Beobachtungen, die ich früher anstellte, [dem Leser] ins Gedächtnis zurückzurufen.

Bei jenen Beobachtungen wollen wir ausgehen von der Annahme, ich sei mit einer Persönlichkeit zusammen, für die ich früher weder Freundschaft noch Feindschaft empfand. In solchem Falle ist das natürliche und letzte Objekt für alle vier Affekte vorhanden. Ich selbst bin das eigentliche Objekt des Stolzes und der Niedergedrücktheit, die andere Person ist das Objekt der Liebe oder des Hasses.

Jetzt muß das Wesen dieser Affekte und ihr Verhältnis zu einander aufmerksam betrachtet werden. Wir haben vier Affekte, die gewissermaßen ein Quadrat bilden, regelmäßig miteinander verbunden sind und in gleichen Abständen voneinander stehen. Die Affekte des Stolzes und der Niedergedrücktheit, und ebenso die der Liebe und des Hasses, hängen durch die Identität ihres Objektes zusammen; dasselbe liegt für das erste Affektpaar im eigenen Selbst, für das zweite in irgend einer anderen Person. Diese beiden Verbindungen oder Zusammenhänge bilden zwei entgegengesetzte Seiten des Quadrates. Ferner sind Stolz und Liebe angenehme Affekte, Haß und Niedergedrücktheit unangenehme. Die Gleichheit des Gefühls bei Stolz und Liebe einerseits und bei Niedergedrücktheit und Haß andererseits ergibt eine neue Verbindung; und diese beiden Gleichheiten können vorgestellt werden als die beiden anderen Seiten des Quadrates. Zusammengefaßt: Stolz steht mit Niedergedrücktheit, Liebe mit Haß durch ihre Objekte oder Vorstellungen in Zusammenhang, Stolz mit Liebe, Niedergedrücktheit mit Haß durch die Art der Gefühle oder der Eindrücke, die sie erregen.

Ich behaupte nun, nichts kann einen dieser Affekte erzeugen ohne einen doppelten Zusammenhang: nämlich einen Zusammenhang der Vorstellungen mit dem Objekt des Affektes und einen Zusammenhang des Gefühls mit dem Affekt selbst. Dies müssen wir durch unsere Beobachtungen erweisen.

Digitized by Google

Erste Beobachtung. Um bei diesen Beobachtungen mit möglichster Folgerichtigkeit vorzugehen, wollen wir zuerst annehmen, im oben erwähnten Falle, d. h. bei dem Zusammensein mit einer anderen Person, handle es sich um ein Objekt, bei dem keinerlei Zusammenhang, weder der Vorstellungen noch der Eindrücke, mit einem dieser Affekte besteht.

Nehmen wir an, wir besähen miteinander einen gewöhnlichen Stein oder einen anderen gleichgültigen Gegenstand, der keinem von uns gehört, und der an sich keine Gefühlserregung, also keine „primäre" Lust oder Unlust hervorruft. Es ist klar, daß dieses Objekt keinen der vier Affekte erregen wird. Versuchen wir es der Reihe nach mit ihnen allen. Denken wir an Liebe, an Haß, an Niedergedrücktheit, an Stolz; nichts davon wird auch nur aufs Leiseste erregt. Und dabei bleibt es, wir mögen das Objekt verändern, wie wir wollen; wofern wir nämlich fortfahren, das Objekt so zu denken, daß es keine der beiden Zusammenhänge aufweist. Wir können den Versuch auf jede Art, deren der Geist fähig ist, wiederholen. Kein Objekt in der ganzen Mannigfaltigkeit der Natur, unter welchen besonderen Umständen auch immer wir es antreffen mögen, bringt einen solchen Affekt ohne diese Zusammenhänge hervor.

Zweite Beobachtung. Kann ein Objekt, dem diese beiden Arten des Zusammenhanges fehlen, keinen Affekt hervorbringen, so wollen wir ihm jetzt nur *eine* Art dieses Zusammenhanges beilegen, und sehen, was nun geschieht. Nehmen wir also an, ich betrachte einen Stein oder irgend einen gewöhnlichen Gegenstand, der entweder mir oder meinem Gefährten gehört. Hier besteht ein Zusammenhang zwischen den Vorstellungen und dem Objekt der Affekte. Es ist aber klar, daß trotzdem, a priori betrachtet, vernünftiger Weise keinerlei Gefühlserregung [der hier in Rede stehenden Art] erwartet werden kann. Abgesehen davon, daß ein bloßer Zusammenhang zwischen *Vorstellungen* [allzu] unvermerkt und ruhig auf den Geist wirkt, gibt er auch in gleicher Weise einen Impuls zu den beiden *entgegengesetzten* Affekten des Stolzes und der Niedergedrücktheit, oder der Liebe und des Hasses, zu jenen oder zu diesen, je nachdem das Objekt uns gehört oder einem anderen. Durch diesen Gegensatz der Affekte werden aber beide vernichtet, d. h. der Geist bleibt überhaupt frei von jeder Gemütsbewegung oder Erregung des Gefühls.

Digitized by Google

Diese apriorische Überlegung bestätigt die Erfahrung. Ein unbedeutender oder gewöhnlicher Gegenstand, der keine vom Affekt unabhängige Lust oder Unlust verursacht, wird niemals durch den Besitz oder durch eine andere Art des Zusammenhanges mit uns oder anderen die Fähigkeit gewinnen, die Affekte des Stolzes oder der Niedergedrücktheit, der Liebe oder des Hasses zu erregen.

Dritte Beobachtung. Es ist also klar, daß ein Zusammenhang zwischen [dem Objekt der Affekte und irgendwelchen] *Vorstellungen* allein nicht imstande ist, diese Affekte zu wecken. Wir wollen nun diesen Zusammenhang weglassen und an seine Stelle einen Zusammenhang zwischen den *Eindrücken* setzen; wir vergegenwärtigen uns also einen Gegenstand, der angenehm oder unangenehm ist, aber weder mit uns selbst noch mit unserem Gefährten in Zusammenhang steht, und beobachten die Wirkung. Wenn wir die Sache, wie bei dem vorigen Versuch, zuerst a priori betrachten, so können wir wohl annehmen, daß der Gegenstand in leiser, aber unbestimmter Weise auf diese Affekte hinwirkt. Jener Zusammenhang ist ja [an sich] nicht kühl und unmerklich, er leidet nicht an dem Mangel, der dem bloßen Zusammenhang zwischen den *Vorstellungen* anhaftet; er weist uns nicht mit gleicher Stärke auf zwei entgegengesetzte Affekte hin, die einander aufheben. Andererseits aber müssen wir bedenken, daß hier der Übergang vom Gefühl zum Affekt durch kein Prinzip der Verbindung von Vorstellungen *unterstützt* wird, daß im Gegenteil, obwohl der eine Eindruck an sich leicht in den anderen übergeht, allen Prinzipien, die einen solchen Übergang erleichtern, der vorausgesetzte Wechsel der Objekte hindernd im Wege steht. Daraus folgt, daß nichts zur festen und haltbaren Ursache irgend eines Affektes werden kann, wenn es mit diesem Affekt nur durch einen Zusammenhang der Eindrücke verbunden ist. Schließlich muß, wenn wir alle diese Argumente abwägen, unsere Vernunft, gestützt auf Analogie, folgern, daß ein Objekt, welches Lust oder Unlust erregt, aber in keinerlei Zusammenhang mit uns oder anderen steht, wohl unsere Stimmung so beeinflussen kann, daß eine *Geneigtheit* entsteht, Stolz oder Niedergedrücktheit, Liebe oder Haß zu fühlen und nach solchen Objekten zu *suchen*, die durch den doppelten Zusammenhang den Boden für solche Affekte bieten. Dagegen wird ein Objekt, das nur einen dieser Zusammenhänge aufweist, selbst

Digitized by Google

wenn es der günstigere der beiden[11]) sein sollte, niemals einen dauernden und sicher gegründeten Affekt erregen können.

Sehr erfreulicher Weise nun stimmen alle diese Schlußfolgerungen genau mit der Erfahrung und der Weise, wie die fraglichen Affekte tatsächlich auftreten, überein. Angenommen ich reise mit einem Gefährten durch eine uns beiden ganz fremde Gegend. Wenn die Aussicht schön, die Straßen gut und die Gasthäuser behaglich sind, so werde ich begreiflicher Weise dadurch in gute Laune versetzt, in mir selbst und meinem Reisegefährten gegenüber. Da aber, wie wir hier annehmen, dies Land weder mit mir, noch mit meinem Freunde in Zusammenhang steht, so kann dasselbe niemals die unmittelbare Ursache von Stolz oder Liebe sein. Kann sich der Affekt nicht auf ein anderes Objekt gründen, das mit dem einen von uns näher zusammenhängt, so werden meine Gefühle eher als das Überfließen einer gehobenen, freundlichen Stimmung angesehen werden müssen, denn als ausgesprochener Affekt. Es verhält sich ebenso, wenn das Objekt Unbehagen erregt.

Vierte Beobachtung. Wir sahen, daß Objekte, bei denen jeder Zusammenhang, sowohl der Vorstellungen, als der Eindrücke, fehlt, und daß ebenso Objekte, bei welchen nur eine dieser Arten des Zusammenhanges obwaltet, niemals Stolz oder Niedergedrücktheit, Liebe oder Haß hervorrufen können. Daraus können wir aus bloßer Vernunft, ohne weitere Beobachtungen, die Überzeugung entnehmen, daß alles, was einen doppelten Zusammenhang aufweist, notwendiger Weise diese Affekte erzeugen wird; denn irgend eine Ursache müssen dieselben doch offenbar haben. Um aber jedem Zweifel möglichst wenig Spielraum zu lassen, wollen wir unsere Beobachtungen wieder aufnehmen und sehen, ob die Tatsachen in diesem Falle unseren Erwartungen entsprechen. Ich wähle ein Objekt, das an sich Lust erzeugt, z. B. die Tugend; dieses Objekt stehe in Zusammenhang zu meiner Person; nun merke ich, daß aus dieser Sachlage sofort ein Affekt entsteht. Aber welcher Affekt?

11) Als solcher muß nach dem Obigen der Zusammenhang zwischen den „Eindrücken" betrachtet werden, d. h. die Ähnlichkeit zwischen der „primären", oder der dem Gegenstand *an sich* anhaftenden Lust oder Unlust einerseits und dem angenehmen oder unangenehmen Affekt andererseits. Dieser Zusammenhang ist günstiger, einmal weil Eindrücke wirkungsvoller sind, zum anderen, weil Ähnlichkeit der Gefühle (oder „Stimmungen") ein besonders wirksames Band abgibt.

Digitized by Google

Nun, der Affekt des Stolzes, mit dem jenes Objekt durch einen doppelten Zusammenhang verbunden ist. Die Vorstellung desselben — der Tugend — hängt mit der Vorstellung des eigenen Ich, dem Objekt des Affektes, zusammen. Die Empfindung, die erregt wird, gleicht der Empfindung des Affektes. Um sicher zu sein, daß ich bei diesem Versuch nicht fehl gehe, entferne ich zuerst die eine Beziehung, dann die andere; ich sehe, daß jede Entfernung den Affekt vernichtet und das Objekt vollkommen gleichgültig bleibt.

Hiermit gebe ich mich aber nicht zufrieden. Ich mache noch einen weiteren Versuch. Anstatt die Beziehung ganz zu entfernen, wechsle ich sie gegen eine andersartige aus. Ich nehme an, die Tugend sei eine Eigenschaft meines Gefährten, nicht die meinige, und nun beobachte ich, was aus dieser Veränderung folgt. Ich bemerke sofort, daß die Affekte sich bewegen, daß sie den Stolz, bei dem sich nur der eine Zusammenhang, nämlich der der Eindrücke findet, fahren lassen, um sich auf die Liebe zu werfen, von der sie durch den Doppelzusammenhang, nämlich zwischen den Vorstellungen und zwischen den Eindrücken, angezogen werden. Bei der Wiederholung desselben Versuches, durch abermalige Auswechselung der Vorstellungsbeziehung, treibe ich die Affekte zum Stolz zurück; bei erneuter Wiederholung wenden sie sich wieder der Liebe oder Zärtlichkeit zu. Nachdem ich mich so von der Wirkung dieses einen Zusammenhanges vollkommen überzeugt habe, prüfe ich die Wirkungen des anderen. Ich stelle das Laster an die Stelle der Tugend, und verwandle so den angenehmen Eindruck, der durch die letztere entsteht, in den unangenehmen Eindruck, der durch das Laster hervorgerufen wird. Die Wirkung entspricht auch jetzt der Erwartung. Das Laster eines anderen erzeugt vermöge des doppelten Zusammenhanges den Affekt des Hasses an Stelle der Liebe, die auf Grund des gleichen Tatbestandes durch die Tugend hervorgerufen wird. Zur Fortsetzung des Versuchs wechsle ich aufs neue den Zusammenhang der *Vorstellungen*, und nehme an, ich sei mit dem Laster behaftet. Was folgt? Die Regel bleibt in Geltung. Es erfolgt wiederum eine Verwandlung des Affektes; der Haß wird zur Niedergedrücktheit. Diese Niedergedrücktheit verwandle ich durch einen neuen Wechsel des *Eindrucks* wieder in Stolz. Damit, scheint mir, habe ich den Kreis durchlaufen. Ich habe durch diese Auswechslungen den

Digitized by Google

Affekt wieder an die Stelle gebracht, an der ich ihn zuerst antraf.

Um aber die Sache noch gewisser zu machen, vertausche ich jetzt das Objekt, und setze anstatt Laster und Tugend, Schönheit und Häßlichkeit, Reichtum und Armut, Macht und Knechtschaft. Jedes dieser Objekte durchläuft jenen Kreis der Affekte, je nachdem man die Zusammenhänge ändert, genau in obiger Weise. In welcher Reihenfolge wir auch vorgehen mögen, ob wir Niedergedrücktheit, Haß, Liebe, Stolz, oder Stolz, Liebe, Haß, Niedergedrücktheit sich folgen lassen, das Versuchsergebnis bleibt immer gänzlich das gleiche. Achtung und Verachtung entstehen allerdings zuweilen an Stelle von Liebe und Haß. Letztere sind aber eben im Grunde dieselben Affekte, nur etwas abgeändert durch einige Bedingungen, die wir nachher aufzeigen werden.

Fünfte Beobachtung. Um diesen Beobachtungen größere Beweiskraft zu verleihen, wollen wir die Sachlage möglichst verändern, und die Affekte und Objekte unter so vielen veränderten Umständen betrachten, als tunlich ist. Zu den oben erwähnten Zusammenhängen wollen wir hinzunehmen, daß die Person, an der ich alle diese Beobachtungen anstelle, mir durch Verwandtschaft oder Freundschaft eng verbunden sei. Es handelt sich, so nehmen wir an, um meinen Bruder oder Sohn, oder ich und die Person sind durch langen und intimen Verkehr miteinander verbunden. Wir wollen weiter annehmen, daß die Ursache des Affektes in einem doppelten Zusammenhang — der Vorstellungen und der Eindrücke — mit dieser Person steht. Nun wollen wir sehen, welche Wirkungen alle diese verwickelten Anziehungen und Zusammenhänge haben.

Ehe wir aber zusehen, was die Tatsachen lehren, wollen wir feststellen, was meine Hypothese fordert. Offenbar muß ihr zufolge, je nachdem der Eindruck angenehm oder unangenehm ist, der Affekt der Liebe oder des Hasses gegen die Person entstehen, die mit der Ursache des Eindruckes durch jenen Doppelzusammenhang verbunden ist, auf den ich bisher immer Gewicht gelegt habe. Die Tugend eines Bruders bewirkt, daß ich ihn liebe, so gewiß seine Untugend oder seine Schande den entgegengesetzten Affekt erzeugen muß. Ich werde aber, rein aus der angenommenen Sachlage heraus, nicht erwarten, daß die Affekte damit am Ende sind und sich nicht mehr in einen anderen Eindruck verwandeln. Es handelt sich um eine Person,

Digitized by Google

die vermöge eines doppelten Zusammenhanges Objekt meines Affektes ist. Nun, eben die Überlegung, die darauf sich gründete, läßt mich glauben, daß der Affekt weiter gehen wird. Die Person, so wurde angenommen, steht in einem Vorstellungszusammenhang mit mir; weil aber der Affekt, dessen Objekt sie ist, angenehm oder unangenehm ist, so besteht zugleich zwischen ihm und dem Stolz oder der Niedergedrücktheit ein Zusammenhang der Eindrücke. Also muß einer dieser Affekte aus dem Haß oder der Liebe sich entwickeln.

So folgere ich meiner Hypothese gemäß. Erfreulicherweise finde ich, wenn ich die Probe mache, daß alles meiner Erwartung genau entspricht. Die Tugend oder Untugend eines Sohnes oder Bruders erregt nicht nur Liebe oder Haß, sondern vermöge einer neuen Übertragung entsteht aus den gleichen Bedingungen Stolz oder Niedergedrücktheit. Nichts erregt mehr unsere Eitelkeit als glänzende Eigenschaften unserer Verwandten, nichts beschämt uns mehr, als ihre Schlechtigkeit oder Schande. Diese volle Übereinstimmung der Wirklichkeit mit unseren Schlußfolgerungen ist ein überzeugender Beweis für die Zuverlässigkeit der Hypothese, die wir [unseren Darlegungen] zu Grunde legten.

Sechste Beobachtung. Die Gewißheit unserer Hypothese wird aber noch vermehrt, wenn wir den Versuch umkehren, d. h. die Zusammenhänge beibehalten und nur mit einem anderen Affekt anfangen. Nehmen wir an, es handle sich nicht um Tugend oder Untugend eines Sohnes oder Bruders, woraus erst Liebe oder Haß und weiterhin Stolz oder Niedergedrücktheit entsteht, sondern wir selbst besäßen diese guten oder schlechten Eigenschaften; und diese ständen in keinem direkten Zusammenhang mit der uns verwandten Person. Die Erfahrung zeigt uns dann, daß durch diese Änderung der Lage die ganze Kette zerrissen und der Geist nicht, wie in dem früheren Fall, von Affekt zu Affekt fortgeführt wird. Wir lieben oder hassen einen Sohn oder Bruder niemals wegen der Tugend oder Untugend, die wir in uns selbst entdecken, während offenbar dieselben Eigenschaften, wenn sie bei ihm sich finden, uns entschieden mit Stolz oder Niedergedrücktheit erfüllen.

Die Verwandlung des Stolzes und der Niedergedrücktheit in Liebe und Haß geschieht nicht so leicht, wie die der Liebe und des Hasses in Stolz und Niedergedrücktheit. Dies scheint im ersten Augenblick meiner Hypothese zu widersprechen, da

Digitized by Google

ja die Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen und den Eindrücken in beiden Fällen genau dieselben sind. Stolz und Niedergedrücktheit sind der Liebe und dem Haß verwandte Eindrücke. Ich selbst bin mit der Person verwandt. Demnach könnte man erwarten, daß die gleichen Ursachen gleiche Wirkungen erzeugen, d. h. daß auch hier, wie in allen anderen Fällen, aus dem doppelten Zusammenhang eine vollkommene Verwandlung [der Affekte] hervorgehen müsse. Diese Schwierigkeit kann durch folgende Betrachtungen leicht gelöst werden.

Es ist klar, daß wir uns unserer selbst allezeit unmittelbar bewußt sind; unsere Gefühle und Affekte und deren Vorstellungen berühren uns lebhafter, als die Gefühle und Affekte irgend eines anderen Menschen. Alles aber, was uns mit Lebhaftigkeit entgegentritt und in vollem und hellem Lichte erscheint, drängt sich in besonderer Weise unserer Beachtung auf, und ist dem Geist, wenn auch nur der geringste Hinweis darauf gegeben ist und der geringste Zusammenhang darauf hinleitet, sofort gegenwärtig. Zugleich fesselt es aber auch, sobald man sich seiner erst einmal bewußt geworden ist, die Aufmerksamkeit, und verhindert sie, sich anderen Objekten zuzuwenden, mögen dieselben auch in noch so innigen Beziehungen zu jenem ersten Objekt stehen. Die Einbildungskraft geht leicht von unklaren zu lebhaften Vorstellungen über; aber nur schwer von lebhaften zu unklaren. In dem einen Fall kommt der Beziehung ein anderes Prinzip zu Hilfe; im anderen Fall wird sie durch dasselbe [in ihrer Wirkung] behindert.

Ich habe nun schon bemerkt, daß die beiden Geistesvermögen, die Einbildungskraft und die Affekte, sich in ihren Wirkungen unterstützen, wenn ihre Tendenzen in gleicher Richtung gehen und wenn sie sich auf dasselbe Objekt beziehen. Der Geist ist immer geneigt, von einem Affekt zu einem, der demselben verwandt ist, überzugehen; dieser Neigung nun wird Vorschub geleistet, wenn das Objekt des einen Affektes mit dem des anderen zusammenhängt. Zwei Impulse treffen dann zusammen und machen den Übergang leichter und bequemer. Geschieht es aber, daß streng genommen zwar die Vorstellungsbeziehung unverändert bleibt, ihr Einfluß auf den Fortgang der Einbildungskraft aber nachläßt, so muß offenbar auch ihr Einfluß auf die Affekte aufhören, da dieser ja ganz von jenem Fortgang abhängt.

Digitized by Google

Aus diesem Grunde nun geht Stolz und Niedergedrücktheit nicht so leicht in Liebe und Haß über, als umgekehrt. Ist jemand mein Bruder, so bin ich ja freilich auch sein Bruder; aber obgleich die Verwandtschaft eine gegenseitige ist, so hat sie doch eine sehr verschiedene Wirkung auf die Einbildungskraft. Wir gehen leicht und unbehindert von der Betrachtung einer uns verwandten Person zu der unsrer selbst über; sind wir uns ja doch dieses Selbst in jedem Augenblick bewußt. Haben sich aber die Affekte erst einmal unserem Selbst zugewandt, so geht die Einbildungskraft nicht so leicht von diesem Objekt auf eine andere Person über, mag diese auch noch so nahe mit uns verbunden sein. Dieser leichte oder weniger leichte Übergang der Einbildungskraft nun wirkt auf die Affekte und erleichtert oder verzögert den Übergang von einem zum anderen. Dies beweist deutlich, daß die beiden geistigen Vermögen, der Affekte und der Einbildungskraft, zusammenhängen, und daß die Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen von Einfluß sind auf die Affekte. Abgesehen von den unzähligen Beobachtungen, die dies unmittelbar beweisen, sehen wir auch, daß selbst dann, wenn der Zusammenhang bestehen bleibt, dennoch seine gewöhnliche Wirkung, d. h. der Übergang eines Affektes in einen anderen, unterbleibt, wenn durch irgendeinen Umstand seine gewöhnliche Wirkung auf die Einbildungskraft, d. h. die Erzeugung einer Ideenassoziation oder eines Fortganges von Vorstellung zu Vorstellung, verhindert wird.

Mancher wird vielleicht einen Widerspruch zwischen dieser Erscheinung und der des Mitgefühls finden. Bei diesem letzteren geht ja der Geist leicht von der Vorstellung des eignen Selbst zu derjenigen eines mit uns zusammenhängenden Objektes über. Aber diese Schwierigkeit verschwindet, wenn wir bedenken, daß beim Mitgefühl unsere eigene Person nicht Objekt eines Affektes ist, und nichts unsere Aufmerksamkeit an unser Selbst fesselt, während wir im hier vorliegenden Fall von Stolz oder Niedergedrücktheit erfüllt gedacht wurden. Unser Selbst bedeutet, losgelöst von der Betrachtung jedes anderen Objektes, in Wirklichkeit nichts; deswegen müssen wir [in solchem Falle] unseren Blick auf äußere Objekte richten; und es ist uns natürlich, daß wir dann den Dingen, die uns nahe oder ähnlich sind, die meiste Aufmerksamkeit schenken. Ist dagegen unser Selbst das Objekt eines Affektes, so ist es nicht

Digitized by Google

natürlich, daß wir die Betrachtung desselben abbrechen, ehe der Affekt sich erschöpft hat. Und dann kann der doppelte Zusammenhang, zwischen den Eindrücken und zwischen den Vorstellungen, nicht mehr wirken.

Siebente Beobachtung. Um alle diese Schlußfolgerungen noch weiter auf die Probe zu stellen, wollen wir einen neuen Versuch machen. Wir haben die Wirkungen zusammenhängender Affekte und Vorstellungen kennen gelernt. Nun wollen wir einmal [volle] Identität der Affekte bei gleichzeitigem Zusammenhang der Vorstellungen annehmen, und das Ergebnis dieser neuen Sachlage betrachten. Offenbar kann man hier mit gutem Recht eine Übertragung der Affekte von einem Objekt auf das andere erwarten. Es wird ja die Fortdauer der *Vorstellungsbeziehung vorausgesetzt.* Und eine *Identität* der *Eindrücke* muß einen *stärkeren* Zusammenhang erzeugen, als die denkbar größte Ähnlichkeit. Kann der Zusammenhang der Eindrücke und der Zusammenhang der Vorstellungen einen Übergang von einem Objekt zum anderen hervorrufen, so muß dies unter Voraussetzung der *Identität* der Eindrücke im Verein mit dem Zusammenhang der Vorstellungen in noch viel höherem Grade der Fall sein. Dementsprechend finden wir denn auch, daß, wenn wir jemand lieben oder hassen, die Affekte selten in ihren ursprünglichen Grenzen bleiben; sie breiten sich vielmehr über alle nahestehenden Objekte aus, und umfassen auch die Freunde und Verwandten des Menschen, den wir lieben oder hassen. Nichts ist natürlicher als freundliche Gesinnung gegen den einen Bruder aus Freundschaft für den anderen, ohne alle vorherige Prüfung seines Charakters. Ein Streit mit einer Person flößt uns Haß gegen die ganze Familie ein, obgleich dieselbe ganz unschuldig an dem ist, was uns ärgert. Beispiele hierfür sind überall zu finden.

Diese Beobachtung birgt nur eine Schwierigkeit, über die wir uns Rechenschaft geben müssen, ehe wir weiter gehen können. Alle Affekte gehen leicht von einem Objekt auf ein damit zusammenhängendes über; augenscheinlich aber vollzieht sich dieser Übergang leichter, wenn das bedeutendere Objekt uns zuerst entgegentritt, und das geringere ihm folgt, als wenn umgekehrt letzteres den Vortritt hat. Es liegt uns näher, den Sohn um des Vaters willen zu lieben, als den Vater um des Sohnes willen; den Diener um des Herrn willen, als den Herrn um des Dieners willen; den Untertanen um des Fürsten willen,

Digitized by Google

als den Fürsten um des Untertanen willen. Ebenso ergreift uns leichter Haß auf eine ganze Familie, wenn wir zuerst mit dem Haupt derselben in Streit geraten sind, als wenn wir uns über einen Sohn, einen Diener oder irgend ein anderes unbedeutenderes Glied derselben geärgert haben. Kurz und gut, wie andere Dinge, so gehen auch unsere Affekte leichter abwärts als aufwärts.

Um zu begreifen, worin die Schwierigkeit der Erklärung dieser Erscheinung liegt, müssen wir bedenken, daß ganz derselbe Grund, der die Einbildungskraft bestimmt, leichter von fernen Gegenständen auf nahe überzugehen, als von nahen auf fernere, dieselbe auch veranlaßt, leichter das Geringere gegen das Größere einzutauschen, als das Größere gegen das Geringere. Was am meisten wirkt, fällt am meisten auf; und was am meisten auffällt, dessen bemächtigt sich die Einbildungskraft am leichtesten. Wir übersehen an einem Gegenstand leichter eine Kleinigkeit, als das, was beträchtliche Wichtigkeit zu besitzen scheint, besonders wenn das Letztere zuerst auftritt und zuerst unsere Aufmerksamkeit fesselt. Veranlaßt uns z. B. irgend ein Zufall die Satelliten des Jupiter zu betrachten, so wird unsere Einbildungskraft angeregt, auch die Vorstellung dieses Planeten zu bilden; beschäftigen wir uns dagegen zuerst mit dem Hauptplaneten, so ist es uns natürlicher, seine Begleiter zu übersehen. Die Erwähnung der Provinzen eines Reiches lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Sitz der Herrschaft; aber die Einbildungskraft kehrt nicht mit derselben Leichtigkeit von da zu der Betrachtung der Provinzen zurück. Die Vorstellung des Dieners läßt uns des Herrn gedenken; die des Untertanen lenkt unseren Blick auf den Fürsten. Aber diese selbe Beziehung hat nicht die gleiche Kraft, uns wieder zurückzuführen. Hierauf gründet sich der Vorwurf, den Cornelia ihren Söhnen macht: sie müßten darüber beschämt sein, daß sie mehr gekannt sei als die Tochter des Scipio, denn als die Mutter der Grachen. Dies war, in andere Worte gekleidet, eine Ermahnung [an ihre Söhne] so viel Glanz und Ruhm zu gewinnen, wie ihr Großvater gewann; sonst wende sich die Einbildungskraft des Volkes, — ausgehend von ihr, als dem Mittelpunkte, der zu beiden in gleichartiger Beziehung stehe — über die Söhne hinweg, und gebe ihr den Namen von dem, was als das Bedeutendere und Wichtigere erscheine. Auf demselben Prinzip beruht die allgemeine Sitte, daß die Gattin

Digitized by Google

den Namen des Gatten trägt, und nicht der Gatte den Namen der Frau; ebenso die Zeremonie des Vortritts jener, die wir ehren und achten. Wir könnten noch viele Beispiele finden, um dies Prinzip zu bestätigen, wenn es nicht [durch Vorstehendes] schon genügend erwiesen wäre.

Die Einbildungskraft geht also mit besonderer Leichtigkeit vom Kleineren zum Größeren; ebenso wie vom Entfernteren zum Näheren. Warum nun unterstützt dieser leichte Vorstellungsübergang den Übergang der Affekte im oben besprochenen Fall nicht ebenso wie in den soeben erwähnten? Die Tugenden eines Freundes oder Bruders erzeugen erst Liebe und dann Stolz, weil in diesem Falle die Einbildungskraft ihrer Neigung folgen kann, d. h. weil sie vom Entfernten zum Nahen übergeht. Unsere Tugenden erzeugen nicht zuerst Stolz und dann Liebe zu einem Freund oder Bruder, weil der Übergang in diesem Falle vom Näheren zum Entfernteren stattfinden würde und dies jener natürlichen Tendenz widerspricht. Dagegen erzeugt die Liebe oder der Haß gegen einen Untergebenen nicht leicht den gleichen Affekt gegenüber dem Höherstehenden, obgleich dies der natürlichen Neigung der Einbildungskraft entspräche. Umgekehrt erregt die Liebe oder der Haß gegen einen Höherstehenden einen Affekt gegenüber dem Untergebenen, im Widerspruch mit jener Tendenz der Einbildungskraft. Kurz, dieselbe Leichtigkeit des Übergangs wirkt beim Höherstehenden und Untergebenen nicht in der gleichen Weise wie beim Nahen und Fernen. Diese beiden Erscheinungen stehen scheinbar miteinander im Widerspruch; und es bedarf einiger Aufmerksamkeit, um sie zu versöhnen.

Der Übergang von Vorstellung zu Vorstellung geschieht im ersteren Fall in einer der Tendenz der Einbildungskraft entgegengesetzten Richtung. Folglich muß dies Vermögen hier durch ein anders geartetes und stärkeres Prinzip überwältigt werden. Dem Geiste sind aber immer nur Eindrücke und Vorstellungen gegenwärtig. Folglich muß das letztere Prinzip notwendig auf dem Gebiet der Eindrücke liegen. Wir bemerkten aber schon, daß Eindrücke oder Affekte nur durch Ähnlichkeit aneinander gebunden sein können. Wo zwei Affekte den Geist in dieselben oder in ähnliche Stimmungen versetzen, fällt derselbe sehr leicht von dem einen in den anderen. Dagegen ist ein Gegensatz der Stimmungen ein Hindernis für den Übergang der Affekte ineinander.

Digitized by Google

Man kann nun aber beobachten, daß eine Verschiedenheit des Grades [der Stimmung] diesen Gegensatz ebensowohl erzeugen kann, als eine Verschiedenheit ihrer Art. So wird es uns nicht schwerer, plötzlich von einem geringen Maß der Liebe zu einem geringen Maß von Haß überzugehen, als von einem geringen zu einem hohen Maß eines dieser Affekte. Ein ruhiger oder nur mäßig erregter Mensch wird in jeder Beziehung so sehr ein anderer, wenn er von einem heftigen Affekt ergriffen wird, daß zwei verschiedene Menschen sich nicht unähnlicher sein können. Es ist darum nicht leicht, von dem einen Extrem ins andere zu fallen, ohne daß ein beträchtlicher Zeitraum dazwischen liegt.

Die Schwierigkeit [des Übergangs] wird nun nicht geringer, ja sie ist vielleicht größer, wenn derselbe nicht von dem schwachen zu dem starken, sondern von dem starken zu dem schwachen Affekt stattfinden soll, falls nämlich der eine Affekt bei seinem Auftreten den anderen zerstört und nicht etwa beide nebeneinander fortbestehen können. Die Sache ändert sich aber vollkommen, wenn die Affekte sich vereinigen und den Geist gleichzeitig bewegen. In diesem Falle ändert sich, wenn ein schwacher Affekt sich zu einem starken gesellt, die Stimmung nicht so beträchtlich, als wenn ein starker zu einem schwachen hinzukommt. Aus diesem Grunde besteht ein engerer Zusammenhang zwischen dem hohen und dem geringen, als zwischen dem geringen und dem hohen Grade [des gleichen Affektes].

Der Grad jedes Affektes hängt aber von der Beschaffenheit seines Gegenstandes ab; eine Gemütsbewegung, die sich auf eine Person richtet, die in unseren Augen bedeutend ist, erfüllt und beschäftigt den Geist viel mehr, als eine solche, die eine Persönlichkeit zum Objekt hat, der wir weniger Bedeutung beimessen. Hier nun tritt der Widerspruch zwischen der Tendenz der Einbildungskraft und der des Affektes zu tage. Wenn wir unsere Gedanken auf einen großen und einen kleinen Gegenstand richten, so wird es der Einbildungskraft leichter, von dem kleinen zu dem großen überzugehen, als von dem großen zu dem kleinen. Bei den Gemütsbewegungen dagegen ist es umgekehrt. Nun sind aber die Gemütsbewegungen ein stärker wirkender Faktor, als die Einbildungskraft. Folglich ist es nicht verwunderlich, daß sie den Sieg davon tragen und den Geist auf ihre Seite ziehen. Trotz der

Digitized by Google

Schwierigkeit, die es hat, von der Vorstellung des Großen zu der des Kleinen überzugehen, erzeugt ein Affekt, der auf Ersteres gerichtet ist, immer einen ähnlichen Affekt für das Letztere, sobald nämlich Großes und Kleines im Zusammenhang stehen. Die Vorstellung des Dieners lenkt unsere Gedanken äußerst leicht auf den Herren; aber noch leichter erzeugt Haß oder Liebe für den Herren Ärger bezw. Wohlwollen gegen den Diener. Hier hat der stärkere Affekt den Vortritt und der Hinzutritt des schwächeren ändert an der Stimmung nicht viel; und dadurch wird der Übergang von dem einen zum anderen leichter und natürlicher.

Bei der vorigen Beobachtung fanden wir, daß ein Zusammenhang der Vorstellungen, der durch irgend einen besonderen Umstand seine gewöhnliche Fähigkeit, den Übergang von einer Vorstellung zur anderen zu erleichtern, verliert, auch aufhört, auf die Affekte zu wirken; bei dem gegenwärtigen Versuch nun begegnen wir dieser selben Eigentümlichkeit bei den Eindrücken. Zwei verschiedene Grade desselben Affekts stehen sicherlich miteinander im Zusammenhang; tritt aber der geringere zuerst auf, so hat derselbe keine oder wenig Neigung, den stärkeren hervorzurufen. Der Grund hiervon ist der, daß das Hinzutreten des stärkeren zu dem schwachen eine merklichere Veränderung der Stimmung erzeugt, als das Hinzukommen des schwächeren zu dem stärkeren. Erwägt man diese Erscheinung recht, so wird sie zu einem überzeugenden Beleg für unsere Hypothese.

Diese Belege werden bestätigt, wenn wir die Weise betrachten, wie der Geist in unserem Falle den Widerspruch ausgleicht, der, wie ich gezeigt habe, zwischen den Affekten und der Einbildungskraft besteht. Die letztere geht mit größerer Leichtigkeit vom Geringeren zum Größeren über, als vom Größeren zum Geringeren. Dagegen erzeugt ein heftiger Affekt leichter einen schwachen, als dieser einen heftigen. In diesem Widerstreit nun behält der Affekt schließlich die Oberhand über die Einbildungskraft; aber er tut dies meistens, indem er sich ihr anpaßt und eine Eigenschaft sucht, die ein Gegengewicht abgibt gegen den Faktor, aus dem der Widerstreit entspringt. Wenn wir den Vater oder Hausherren lieben, denken wir wenig an seine Kinder und Dienstboten. Sind aber diese gegenwärtig, oder liegt es in unserer Macht, ihnen zu dienen, so erhöht die Nähe und Kontiguität ihr Gewicht oder beseitigt

Digitized by Google

wenigstens jenen Widerstand, den die Einbildungskraft dem Übergang der Affekte entgegensetzt. Es wird der Einbildungskraft schwer, vom Größeren zum Geringeren überzugehen; dagegen findet sie es entsprechend leichter, vom Entfernten auf das Nahe zu kommen. So gleicht sich die Sache aus, und es wird der Weg von einem Affekt zum anderen frei.

Achte Beobachtung. Ich habe bemerkt, daß der Übergang von Liebe oder Haß zu Stolz oder Niedergedrücktheit leichter ist als der Übergang von Stolz oder Niedergedrücktheit zu Liebe oder Haß. Die Schwierigkeit, welche die Einbildungskraft darin findet, vom Nahen auf das Ferne überzugehen, ist der Grund dafür, daß wir fast keine Beispiele eines solchen Übergangs der Affekte haben. Eine Ausnahme aber muß ich machen. Sie liegt vor, wenn der eigentliche Grund zum Stolz oder zur Niedergedrücktheit in einer anderen Person liegt. In diesem Falle wird die Einbildungskraft gezwungen, jene Person zu beachten; sie kann unmöglich ihren Blick auf uns selbst beschränken. Daher erzeugt nichts leichter Wohlwollen und Zuneigung für eine Person, als ihr Lob unseres Benehmens und unseres Charakters; und andererseits flößt uns nichts stärkeren Haß ein, als ihr Tadel und ihre Verachtung.

Hier ist offenbar der ursprüngliche Affekt Stolz oder Niedergedrücktheit, die beide das eigne Selbst zum Objekt haben. Dieser Affekt aber wird in Liebe oder Haß, die einen anderen zum Objekt haben, verwandelt, trotz der von mir aufgestellten Regel, *daß die Einbildungskraft nur schwer vom Näheren auf das Entferntere übergeht.* Der Übergang wird aber eben in diesem Falle nicht bloß durch den Zusammenhang zwischen uns und der anderen Person bewirkt, sondern er geschieht, weil jene Person die eigentliche Ursache unseres ersten Affektes, und folglich innig mit demselben verknüpft ist. Ihr Lob erzeugt den Stolz, ihr Tadel die Niedergedrücktheit. Da ist es denn nicht verwunderlich, wenn die Einbildungskraft, begleitet von den verwandten Affekten der Liebe und des Hasses, zu ihrem ersten Objekt zurückkehrt. Dies ist kein Widerspruch gegen die Regel, sondern nur eine Ausnahme von der Regel, und zwar eine solche, die auf demselben Grunde beruht, wie die Regel selbst.

Eine solche Ausnahme nun, wie diese, ist eher eine Bestätigung der Regel. Und so werden wir überhaupt, wenn wir alle acht von mir dargelegten Beobachtungen betrachten, finden,

Digitized by Google

daß dasselbe Prinzip in allen zu tage tritt, d. h. daß Stolz und Niedergedrücktheit, Liebe und Haß durch einen Übergang hervorgebracht werden, der aus einem doppelten Zusammenhang, zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen, entsteht.

Ein Gegenstand, der keinen*) oder nur einen**) dieser Zusammenhänge aufweist, ruft niemals einen jener Affekte hervor. Es hat sich gezeigt†), daß der Affekt sich immer dem Zusammenhang entsprechend verändert. Ja wir konnten beobachten, daß wenn der Zusammenhang infolge irgend eines besonderen Umstandes seine gewöhnliche Wirkung, nämlich die Erzeugung eines Überganges von einer Vorstellung zur anderen††), oder von einem Eindruck zum anderen, einbüßt, derselbe auch aufhört auf die Affekte zu wirken, also weder Stolz noch Liebe, weder Niedergedrücktheit noch Haß erweckt. Diese Regel bleibt bestehen†††), auch wenn es den Anschein des Gegenteils hat. Wir erfahren häufig, daß der Zusammenhang keine Wirkung ausübt; bei [genauerer] Untersuchung der Sachlage aber zeigt sich, daß dies von einem besonderen Umstande herrührt, der jenen Übergang hindert. In Fällen, wo dieser Umstand zwar vorhanden ist, und der Übergang doch nicht behindert wird, zeigt sich, daß ein anderer Umstand als Gegengewicht wirkt. So stellen sich nicht nur die Abweichungen, sondern auch die Abweichungen von den Abweichungen als Fälle des allgemeinen Prinzips dar.

Dritter Abschnitt.

Lösung von Schwierigkeiten.

Bei so mannigfachen und so unwiderlegbaren, [weil] der täglichen Erfahrung und Beobachtung entnommenen Argumenten könnte es überflüssig erscheinen, daß ich mich noch auf eine besondere Untersuchung der einzelnen Ursachen von

*) Erste Beobachtung.
**) Zweite und dritte Beobachtung.
†) Vierte Beobachtung.
††) Sechste Beochtung.
†††) Siebente und achte Beobachtung.

Digitized by Google

Haß und Liebe einlasse. Ich werde daher im Fortgang dieses [zweiten] Teiles [meiner Untersuchung] folgendes vornehmen:

Erstens werde ich einige Schwierigkeiten hinsichtlich bestimmter Ursachen dieser Affekte beseitigen. *Zweitens* werde ich die zusammengesetzten Affekte untersuchen, die aus der Mischung von Liebe und Haß mit anderen Gefühlserregungen entstehen.

Nichts ist evidenter, als daß jemand unser Wohlwollen erwirbt oder unserem Übelwollen ausgesetzt ist, je nach dem Maß von Lust oder Unlust, das uns durch ihn zu teil wird; zugleich halten jene Affekte mit diesen Gefühlen in allem ihrem Wechsel und allen ihren Veränderungen genau Schritt. Wer immer uns vermöge seiner Dienste, seiner Schönheit oder seiner Schmeichelei nützlich oder angenehm wird, kann unserer Zuneigung sicher sein. Andererseits wird derjenige, der uns schädigt oder mißfällt, immer unseren Ärger oder unseren Haß erregen. Liegt unsere Nation mit einer anderen im Kriege, so verabscheuen wir diese als grausam, hinterlistig, ungerecht und gewalttätig. Uns selbst und unsere Verbündeten dagegen halten wir immer für gerecht, maßvoll und barmherzig. Siegt der Anführer unserer Feinde, so lassen wir ihm kaum die Gestalt und den allgemeinen Charakter eines Menschen. Er ist ein Hexenmeister; er steht in Verbindung mit Dämonen. So wird es von Oliver Cromwell berichtet und von dem Herzog von Luxemburg. Er ist blutdürstig und hat Freude an Tod und Vernichtung. Ist aber der Sieg auf unserer Seite, so hat unser Anführer alle die entsprechenden guten Eigenschaften; er ist ein Muster von Tugend, Mut und richtiger Handlungsweise. Seine Falschheit nennen wir Klugheit; seine Grausamkeit ist ein vom Krieg unzertrennliches Übel. Kurz, jeden seiner Fehler suchen wir entweder zu beschönigen oder wir erheben denselben zu einer entsprechenden Tugend. Offenbar herrscht dieselbe Denkungsart auch im täglichen Leben.

Es gibt einige, die eine weitere Bedingung [für die Entstehung von Liebe und Haß zu den von uns bezeichneten] hinzufügen. Sie verlangen nicht nur, daß uns Unlust und Lust von der Person, die wir hassen oder lieben, zugefügt werden, sondern auch, daß dies wissentlich geschieht, mit bestimmtem Zweck und bestimmter Absicht. Ein Mensch, der uns aus Zufall schädigt und verwundet, wird deshalb nicht unser Feind. Ebenso fühlen wir uns dem nicht zu Dank verpflichtet, der

Digitized by Google

uns in gleicher Weise einen Dienst leistet. Wir beurteilen die Handlungen nach der Gesinnung, und je nachdem diese gut oder böse ist, werden die Handlungen [für uns zu] Ursachen für Liebe und Haß.

Aber hier müssen wir einen Unterschied machen. Ist eine angenehme oder unangenehme Eigenschaft dauernd und im Wesen oder Charakter eines Menschen begründet, so wird dieselbe auch unabhängig von jeder Absicht Liebe oder Haß erzeugen; andernfalls sind Wissen und Absicht nötig, um die Affekte zu erregen. Jemand, der durch seine Häßlichkeit oder Torheit unangenehm ist, wird ein Gegenstand unseres Abscheus, auch wenn nichts gewisser ist, als daß ihm jede Absicht, uns durch diese Eigenschaften zu mißfallen, fern liegt. Wird aber das Mißfallen nicht durch eine Eigenschaft erregt, sondern durch eine Handlung, die in einem Augenblick geschieht und wiederum vergeht, so muß, damit ein Zusammenhang hergestellt werde, und eine genügende Verknüpfung jener Handlung mit der Person stattfinde, dieselbe mit Vorbedacht und in bestimmter Absicht geschehen. Es genügt nicht, daß die Handlung durch die Person geschieht, und diese ihre unmittelbare Ursache und Erzeugerin ist. Dieser Zusammenhang allein ist zu schwach und unbeständig, um als Grundlage jener Affekte zu dienen. Die Handlung wurzelt nicht in dem fühlenden und denkenden Teil [des Individuums]; sie entspringt weder aus einem *beständigen* Faktor, noch hinterläßt sie etwas in ihm. Sie vergeht im Augenblick, und es ist, als sei sie nie geschehen. Dagegen verrät eine Absicht gewisse Eigenschaften, die nach dem Vollzug der Handlung bleiben, dieselbe also mit der Person verknüpfen, und den Übergang der Vorstellung von jener zu dieser erleichtern. Wir können nicht an die Person denken, ohne an diese Eigenschaften mit zu denken; falls nicht etwa Reue und eine Änderung der Lebensführung in diesem Punkt eine Änderung hervorrufen. In solchem Falle ändert sich aber auch der Affekt. Dies ist der eine Grund, weshalb eine Absicht nötig ist, um Liebe oder Haß zu erzeugen.

Wir müssen aber weiter bedenken, daß eine Absicht nicht nur den Zusammenhang der Vorstellungen stärkt, sondern daß ein solcher oft auch nötig ist, um Lust oder Unlust zu wecken, also einen Zusammenhang der Eindrücke zu erzeugen. Man darf sagen, daß das Wesentliche einer Kränkung in der Verachtung und dem Hasse liegt, welche die Person, die uns

Digitized by Google

kränkt, damit kundgibt; die bloße Schädigung an sich erregt eine weniger empfindliche Unlust. In gleicher Weise ist eine Gefälligkeit hauptsächlich deshalb angenehm, weil sie unserer Eitelkeit schmeichelt, und einen Beweis liefert für das Wohlwollen und die Wertschätzung der Person, welche die Gefälligkeit ausübt. Mit dem Wegfall der Absicht verschwindet auch die Demütigung in dem einen, und die [Befriedigung der] Eitelkeit in dem anderen Falle. Dies bedingt naturgemäß zugleich eine merkliche Abnahme in den Affekten der Liebe und des Hasses.

Ich gebe zu, daß diese Wirkung des Wegfalls der Absicht: Verminderung des Zusammenhangs der Eindrücke und Vorstellungen, nicht unbegrenzt, d. h. daß sie nicht imstande ist, jeden Grad dieses Zusammenhangs zu beseitigen. Aber ich frage: Ist etwa der Wegfall der Absicht imstande, den Affekt von Liebe oder Haß ganz zu beseitigen? Die Erfahrung lehrt uns zweifellos das Gegenteil. Es gibt nichts Gewisseres, als daß Menschen sich oft heftig über Kränkungen ärgern, von denen sie selbst zugeben, daß sie ganz unbeabsichtigt und zufällig waren. Diese Gefühlserregung kann allerdings nicht von langer Dauer sein; aber sie genügt, um zu zeigen, daß es einen natürlichen Zusammenhang zwischen Unlust und Ärger gibt und daß die Verwandtschaft der Eindrücke auch bei einem sehr geringen Zusammenhang der Vorstellungen wirkt. Hat die Heftigkeit des Eindrucks ein wenig nachgelassen, dann erst macht sich der Mangel dieses Zusammenhanges fühlbarer. Und da der Charakter eines Menschen bei solchen zufälligen und nicht beabsichtigten Kränkungen in keiner Weise mitspielt, so kommt es selten vor, daß wir um ihretwillen dauernd Feindschaft halten.

Um diese Theorie noch durch eine Analogie zu erläutern, können wir hinzufügen, daß nicht nur die Unlust, die uns jemand durch Zufall bereitet, sondern auch diejenige, die aus anerkannter Notwendigkeit und aus Pflichterfüllung entspringt, wenig Macht besitzt, unseren Affekt zu erregen. Jemand, der die unzweifelhafte Absicht hat, uns zu schaden; aber nicht aus Haß und Übelwollen, sondern um der Gerechtigkeit und Billigkeit willen, zieht sich, wenn wir einigermaßen verständig sind, unseren Ärger nicht zu, obgleich er die Ursache und zwar die wissentliche Ursache unserer Leiden ist. Wir wollen diese Erscheinung ein wenig genauer betrachten.

Digitized by Google

Zunächst leuchtet ein, daß dieser Umstand nicht entscheidend ist; wenn er auch die Affekte abschwächt, ganz wird er sie nur selten beseitigen können. Wie wenige Verbrecher gibt es doch, die ihrem Ankläger oder dem Richter, der sie verurteilt, nicht zürnen, selbst wenn sie sich ihres eignen Unrechts bewußt sind. Ebenso sehen wir in unserem Gegner bei einem Rechtsstreit oder in einem Mitbewerber um ein Amt meistens einen Feind, obgleich wir, wenn wir nur einen Augenblick nachdächten, anerkennen müßten, daß ihr Beweggrund genau so berechtigt ist wie der unsrige.

Ferner müssen wir bedenken, daß wir geneigt sind, denjenigen, der uns schädigt, für schuldig zu halten, und daß es uns sehr schwer wird, sein Recht und seine Unschuld zuzugeben. Dies beweist deutlich, daß jeder Schaden und jede Unlust, ganz abgesehen von unserem Urteil über deren Ungerechtigkeit, naturgemäß geeignet ist, unseren Haß zu erregen. Nachträglich suchen wir dann nach Gründen, die uns erlauben, den Affekt zu rechtfertigen und fest zu halten. Der Gedanke an zugefügtes Unrecht erzeugt hier nicht den Affekt, sondern entspringt aus demselben.

Es ist auch gar kein Wunder, daß ein Affekt die Meinung erzeugt, einem sei Unrecht geschehen. Wäre dies nicht der Fall, so würde der Affekt bedeutend abgeschwächt. Und dies vermeiden alle Affekte so viel als möglich. Die Beseitigung des Unrechts kann den Ärger beseitigen. Damit ist doch nicht bewiesen, daß der Ärger nur aus dem Unrecht entspringt. Die Schädigung und die Gerechtigkeit sind zwei entgegengesetzte Dinge; das eine hat die Tendenz, Haß zu erzeugen, das andere Liebe. Je nach ihren verschiedenen Graden und unserer besonderen Sinnesart überwiegt das eine oder das andere, und erregt den ihm zugehörigen Affekt.

Vierter Abschnitt.

Über die Liebe zu Verwandten.

Wir haben die Ursache angegeben, weshalb verschiedene Handlungen, die tatsächlich Lust oder Unlust erzeugen, doch den Affekt der Liebe oder des Hasses gegen ihre Urheber

Digitized by Google

nicht, oder nur in geringem Maße hervorrufen. Jetzt wird es nötig sein, zu zeigen, worin die Lust oder Unlust an allerlei Dingen besteht, die, wie wir aus Erfahrung wissen, solche Affekte erzeugen.

Nach der im Vorhergehenden aufgestellten Theorie ist immer ein doppelter Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, nämlich einmal von Eindrücken, zum andern von Vorstellungen erforderlich, damit Liebe oder Haß entstehen. So gewiß nun dies im allgemeinen zutrifft, so ist doch zu beachten, daß der Affekt der Liebe auch durch einen einzigen Zusammenhang, und zwar von anderer Art, erregt werden kann, nämlich einen Zusammenhang, der zwischen uns selbst und dem Objekt der Liebe besteht. Richtiger ausgedrückt, dieser Zusammenhang ist immer von jenen beiden anderen begleitet.

[Dies will heißen:] Wer mit uns in irgend einer Weise durch persönliche Zusammengehörigkeit verbunden ist[12]), darf immer eines Anteils unserer Liebe, die nach dem Grade dieser Zusammengehörigkeit sich bemißt, gewiß sein, ohne Rücksicht auf seine sonstigen Eigenschaften. So erzeugt die Blutsverwandtschaft in der Liebe der Eltern zu ihren Kindern das stärkste Band, dessen der Geist fähig ist. Sie erzeugt ein geringeres Maß derselben Gemütsbewegung auch, wenn die Verwandtschaft entfernter wird. Und nicht nur Blutsverwandtschaft hat diese Wirkung, sondern ebenso jede andere persönliche Zusammengehörigkeit. Wir lieben unsere Landsleute, unsere Nachbarn, unsere Gewerbs- und Berufsgenossen, ja selbst diejenigen, die gleichen Namens mit uns sind. Jede dieser Beziehungen gilt als eine Art Band, und gibt das Anrecht auf einen Teil unserer Zuneigung.

Es gibt eine zweite gleichartige Erscheinung: Die *Bekanntschaft* erweckt, auch ohne jedwede Verwandtschaft, Liebe und freundliche Gesinnung. Gewohnheit und Vertrautheit des Verkehrs mit einem Menschen macht, daß wir denselben Fremden vorziehen, auch wenn wir im Umgang keine irgendwie wertvolle Eigenschaft an ihm entdecken konnten, und wir von dem höheren Wert der Fremden vollständig überzeugt sind. Diese beiden Erscheinungen, die Wirkungen der Ver-

12) Hume: united by any „connexion". Der letztere Ausdruck bezeichnet sonst die kausale Verknüpfung. Hier ergibt sich aus dem Zusammenhang das Recht der Übersetzung.

Digitized by Google

wandtschaft und Bekanntschaft, können einander wechselseitig beleuchten. Sie sind beide aus demselben Prinzip erklärbar.

Diejenigen, die eine Freude daran finden, gegen die menschliche Natur zu eifern, haben bemerkt, daß der Mensch ganz unfähig sei, sich selbst zu genügen; nehme man ihm alle Stützen, die er an äußeren Objekten habe, so versinke er sofort in tiefsten Trübsinn und tiefste Verzweiflung. Hieraus, so sagen sie, entspringt jenes ewige Suchen nach Unterhaltung durch Spiel, Jagd und Geschäftstätigkeit. Dadurch bemühen wir uns, Selbstvergessenheit zu finden und unsere Lebensgeister aus dem schlaffen Zustand herauszureißen, dem sie anheimfallen, wenn sie nicht durch eine frische und lebhafte Bewegung angeregt werden.

Diesem Gedankengange nun stimme ich insofern zu, als ich zugebe, daß der Geist für sich allein nicht zu seiner Unterhaltung ausreicht. Es liegt in seiner Natur, nach fremden Objekten zu suchen, die eine lebhafte Empfindung zu erregen und die Lebensgeister in Bewegung zu setzen geeignet sind. Tritt ein solches Objekt uns entgegen, so erwacht der Geist wie aus einem Traum; das Blut fließt rascher, die Stimmung wird gehoben, und der ganze Mensch erwirbt eine Kraft, über die er in seinen einsamen und ruhigen Augenblicken nicht verfügt. Deshalb ist natürlicher Weise Gesellschaft so erfreulich. Sie bietet uns das Lebendigste von allem, nämlich ein vernünftiges, denkendes Wesen wie wir selbst es sind; ein Wesen, das uns seine ganze Geistestätigkeit mitteilt, uns in seine innersten Gefühle und Gemütsbewegungen einweiht, und uns all seine Gefühlserregungen im Augenblick ihrer Entstehung durch irgend welches Objekt erkennen läßt. Jede lebhafte Vorstellung ist angenehm, besonders aber die eines Affektes, weil eine solche Vorstellung auch zu einer Art von Affekt wird, und den Geist fühlbarer erregt als jedes andere Bild oder Objekt unserer Auffassungstätigkeit.

Ist nun aber dies erst einmal zugegeben, so ist alles übrige leicht verständlich. Die Gesellschaft von Fremden ist uns angenehm für *kurze Zeit*, weil sie unsere Gedanken belebt; die Gesellschaft unserer Verwandten und Bekannten muß uns besonders angenehm sein, weil sie diese Wirkung in höherem Maße ausübt, und einen *nachhaltigeren* Einfluß hat. Was mit uns zusammenhängt, wird in lebendiger Weise erfaßt, wegen des leichten Übergangs von uns selbst auf das mit uns zusammen-

Digitized by Google

hängende Objekt. Auch Gewohnheit oder Bekanntschaft erleichtert die Aufnahme und kräftigt die Vorstellung eines beliebigen Objektes. Der erste dieser Fälle wird verständlich aus unserem kausalen Denken, der zweite aus der Erziehung. Jenes Denken und die Erziehung treffen aber nur darin zusammen, daß sie eine lebhafte und kräftige Vorstellung eines Gegenstandes erzeugen. Dies ist also der einzige Umstand, den Verwandtschaft und Bekanntschaft miteinander gemein haben. Dies muß dann auch die wirkende Eigenschaft sein, durch die sie beide alle ihre gemeinsamen Wirkungen hervorbringen. Liebe und Freundschaft nun sind solche Wirkungen. Dieser Affekt beruht also auf der Stärke und Lebendigkeit der Vorstellung. Eine solche Vorstellung ist besonders angenehm, und flößt uns demgemäß freundliche Gesinnung ein gegen alles, was sie hervorruft, wenn dies ein geeignetes Objekt für freundliche Gesinnung und Wohlwollen ist.

Es ist kein Zweifel, daß die Menschen [leicht] nach ihrer Eigenart und Anlage sich zusammentun; daß Menschen mit fröhlichem Sinn naturgemäß die Fröhlichen lieben. Ebenso bringen die Ernsten den Ernsten Zuneigung entgegen. Dies geschieht aber nicht nur, wenn sie sich der Ähnlichkeit zwischen sich und den anderen bewußt werden, sondern der Sachverhalt liegt begründet in der natürlichen Wirkung der persönlichen Disposition, und in einer besonderen Sympathie, die immer zwischen gleichartigen Charakteren entsteht. Bemerken sie die Ähnlichkeit, so wirkt dieselbe als eine Art der Association, d. h. durch Erzeugung einer Vorstellungsverknüpfung. Bemerken sie dieselbe nicht, so wirkt sie vermöge eines andern Prinzips. Gesetzt nun, dieses letztere Prinzip ist gleichartig mit dem ersteren, so muß dies als Bestätigung unserer oben ausgesprochenen Anschauung gelten.[13])

[Daß es aber so sich verhält, daran ist kein Zweifel:] Die Vorstellung unseres Selbst ist uns jederzeit aufs unmittelbarste gegenwärtig und verleiht der Vorstellung jedes anderen, mit uns zusammenhängenden Gegenstandes einen merklichen Grad von Lebhaftigkeit. Diese lebhafte Vorstellung verwandelt sich allmählich in einen wirklichen Eindruck, da diese beiden Arten der Perzeption in hohem Maße einander gleich sind,

13) Diese Gleichartigkeit beweist H. im nachfolgenden Absatz. S. die folgende Anmerkung.

Digitized by Google

und sich nur durch die Grade ihrer Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Diese Umwandlung muß nun aber um so leichter vor sich gehen, wenn wir unserer natürlichen Beschaffenheit zufolge eine *Empfänglichkeit* für die Eindrücke besitzen, die wir an anderen bemerken, so daß solche bei dem kleinsten Anlaß in uns entstehen. In diesem Fall wird die Vorstellung durch die Ähnlichkeit in einen Eindruck verwandelt nicht nur vermöge des Zusammenhanges, also durch Übertragung der ursprünglichen Lebendigkeit der Vorstellung unserer selbst auf die [mit derselben durch Gleichartigkeit] verbundene Vorstellung [anderer], sondern auch dadurch, daß hier ein Material vorliegt, das durch den kleinsten Funken in Flammen gesetzt wird. Daraus nun, daß aus der Ähnlichkeit in beiden Fällen Liebe oder Zuneigung entspringt, können wir lernen, daß Sympathie mit anderen nur deshalb angenehm ist, weil sie die Lebensgeister in Bewegung bringt. Das leichte Auftreten der Sympathie und der entsprechenden Gefühle ergibt sich ja allein aus der *Verwandtschaft*, der *Bekanntschaft* und der *Ähnlichkeit*.[14])

Die große Neigung der Menschen zum Stolz kann als eine Parallelerscheinung hierfür[15]) gelten. Wenn wir längere

14) Im „zweiten Falle", d. h. dann, wenn ich von der Ähnlichkeit des fremden und des eigenen Wesens kein Bewußtsein habe, oder sie nicht „bemerke", begründet diese Ähnlichkeit keine „Vorstellungsverknüpfung". Es beruht also auch die Lust der Sympathie in diesem Falle nicht auf einer solchen — sondern dieselbe entsteht, indem die in mir vorhandene Disposition zu einer bestimmten, nämlich der meinem eigenen Wesen entsprechenden Weise der Betätigung meiner selbst durch die Vorstellung gleichartiger fremder Lebensbetätigungen aktualisiert wird, oder wenn durch dieselben die eigenen „Lebensgeister in Bewegung gebracht" werden. Beruht aber die Lust der Sympathie in diesem Falle hierauf, dann muß sie auch sonst, d. h. auch wenn sie durch eine Vorstellungsverknüpfung erzeugt wird, wie im Falle der bewußten Ähnlichkeit der Charaktere, der Verwandtschaft und der Bekanntschaft, eben darauf beruhen. Daß aber die Wirkung der Vorstellungsverknüpfung in solcher Steigerung der Lebhaftigkeit der seelischen Betätigung besteht, das ist die Humesche Grundanschauung. Und daß die Lust der Sympathie, oder die Liebe und freundliche Gesinnung, die der Verwandtschaft oder Bekanntschaft entstammt, Lust ist an der Lebhaftigkeit der eigenen inneren Betätigung, dies hat H. oben zu zeigen versucht. Hierfür findet H. in dem hier Vorgebrachten die Bestätigung.

15) D. h. als eine Tatsache, die gleichfalls dafür spricht, daß Lebhaftigkeit der seelischen Betätigung Grund der Lust ist.

Digitized by Google

Zeit in einer Stadt gelebt haben, die uns zuerst sehr unangenehm war, so geschieht es häufig, daß diese Abneigung allmählich abnimmt, wenn uns die Gegenstände vertraut, und wir damit bekannt werden, seien diese Gegenstände auch nur die Straßen und Gebäude; und zuletzt verwandelt sich die Abneigung in den entgegengesetzten Affekt. Das Gemüt findet eine Befriedigung und ein Behagen im Anblick von Gegenständen, an die es gewöhnt ist; es zieht diese naturgemäß anderen vor, die vielleicht an sich mehr Wert haben, ihm aber weniger bekannt sind. Dieselbe Geisteseigenschaft nun verleitet uns zu einer guten Meinung von uns selbst und von allen Dingen, die uns gehören. Diese erscheinen in hellerem Lichte; sie sind [demgemäß] angenehmer, und eignen sich daher besser dazu, Gegenstand des Stolzes und der Eitelkeit zu sein, als irgend etwas anderes.[16])

Es wird aber angezeigt sein, bei Betrachtung der Zuneigung, die wir zu Bekannten und Verwandten haben, einiger ziemlich merkwürdiger Erscheinungen zu gedenken, welche diese Tatsache begleiten. Man kann im gewöhnlichen Leben leicht beobachten, daß Kinder die Verbindung mit ihrer Mutter als stark geschwächt ansehen, wenn dieselbe sich wieder verheiratet; sie sehen sie nicht mehr mit denselben Augen an, wie während ihres Witwenstandes. Dies geschieht nicht nur, wenn ihnen aus der zweiten Heirat irgend welche Unannehmlichkeiten entstehen, oder wenn der [zweite] Gatte [der Mutter] tief unter ihr steht, sondern auch ohne alle diese Überlegungen, lediglich, weil sie nun Glied einer anderen Familie geworden ist. Das Gleiche findet auch bei der zweiten Heirat eines Vaters statt, aber in viel geringerem Grade. Es steht fest, daß die Bande des Blutes in letzterem Falle nicht so gelockert erscheinen, wie bei der Heirat einer Mutter. Diese beiden Erscheinungen sind an sich merkwürdig, sie werden es aber noch viel mehr, wenn man sie miteinander vergleicht.

Um einen vollständigen Zusammenhang zwischen zwei Objekten herzustellen, muß nicht nur die Einbildungskraft durch Ähnlichkeit, Kontiguität oder Ursächlichkeit von dem einen zum anderen geleitet werden, sondern sie muß auch von dem

16) Die Meinung ist offenbar: Wie das Bekannte, so wird das uns Gehörige leichter und lebhafter aufgefaßt; und dies ist, dort und hier, der Grund des *angenehmen* Affektes. Dann muß auch die der Sympathie anhaftende Lust in gleichartiger Weise erklärt werden.

Digitized by Google

zweiten zu dem ersten mit derselben Leichtigkeit zurückkehren können. Auf den ersten Blick nun mag dies als notwendige und unvermeidliche Folge [jenes Zusammenhanges] erscheinen. Gleicht ein Objekt dem anderen, so muß notwendigerweise auch dies letztere jenem ersteren gleichen. Und ist ein Objekt Ursache des anderen, so ist das zweite die Wirkung jener Ursache. Ebenso ist es mit der Kontiguität. Da demnach der Zusammenhang immer ein wechselseitiger ist, so könnte man denken, die Rückkehr der Einbildungskraft vom zweiten zum ersten Objekt müsse in allen Fällen ebenso natürlich vor sich gehen als der Übergang vom ersten zum zweiten. Aber bei genauerer Untersuchung entdecken wir leicht unseren Irrtum. Nehmen wir an, das zweite Objekt habe, außer dem wechselseitigen Zusammenhang mit dem ersten, noch einen starken Zusammenhang mit einem dritten Objekt. In diesem Falle kehrt der Gedanke nach dem Übergang von dem ersten zu dem zweiten nicht mit derselben Leichtigkeit zurück, obgleich der Zusammenhang derselbe geblieben ist, sondern er läßt sich bereitwillig zu dem dritten Objekt weiter treiben Dies geschieht vermöge des neuen Zusammenhanges, der hier in Aktion tritt, und der Einbildungskraft einen neuen Anstoß gibt. Dieser neue Zusammenhang schwächt also das Band zwischen dem ersten und dem zweiten Objekt. Die Einbildungskraft ist ihrem eigensten Wesen nach schwankend und unbeständig; zwei Objekte scheinen ihr immer enger verbunden, wenn ihr der Übergang vor- und rückwärts gleich leicht wird, als wenn der Übergang nur in der einen Richtung bequem ist. Die doppelte Bewegung ist eine Art doppeltes Band, und verbindet die Objekte in der engsten und innigsten Weise.

Die zweite Heirat einer Mutter nun hebt den Zusammenhang zwischen ihr und mir, dem Kinde, nicht auf; und dieser Zusammenhang genügt, um meine Einbildungskraft mit der größten Bequemlichkeit und Leichtigkeit von mir zu ihr überzuleiten. Hat aber die Einbildungskraft diesen Punkt erreicht, so findet sie ihr Objekt von so vielen anderen Zusammenhängen, die ihre Aufmerksamkeit beanspruchen, umgeben, daß sie nicht weiß, welcher sie den Vorzug geben, und an welches neue Objekt sie sich anklammern soll. Die Mutter ist durch Bande des Interesses und der Pflicht an eine andere Familie gebunden; dies hindert jene Rückkehr der Einbildungskraft von ihr zu mir, die notwendig ist, um die Verbindung auf-

Digitized by Google

recht zu erhalten. Der Gedanke hat nicht mehr die Schwungkraft, die nötig ist, wenn er vollständig ungezwungen seiner Neigung zum Wechsel folgen soll. Er geht mit Leichtigkeit vorwärts, aber er kehrt nur mühsam zurück. Durch die Unterbrechung wird der Zusammenhang weit schwächer, als er es sein würde, wenn der Weg beiderseits offen und leicht gangbar wäre.

Jetzt handelt es sich darum, zu erklären, warum diese Wirkung nicht in demselben Grade bei der Wiederverheiratung des Vaters stattfindet. Erinnern wir uns hier an das, was bereits bewiesen ist, daß nämlich die Einbildungskraft zwar leicht von einem geringeren Objekt auf ein größeres übergeht, daß sie aber nicht so leicht von dem größeren zu dem geringeren zurückkehrt. Meine Einbildungskraft bewegt sich [leicht] von mir selbst zu meinem Vater, [dagegen] geht sie nicht so leicht von ihm zu seiner zweiten Frau über. Der Vater tritt für sie nicht in eine andere Familie ein, sondern er bleibt das Haupt der Familie, deren Glied ich selbst bin. Sein Übergewicht verhindert [eben] den leichten Übergang des Gedankens von ihm zu seiner Gattin; der Weg von ihm zu mir aber bleibt offen vermöge der Verbindung zwischen Kind und Vater. Er versinkt nicht in der neuen Verbindung, die er erwirbt; die Doppelbewegung, das Hin- und Herschwingen des Gedankens, bleibt also leicht und natürlich. Die Einbildungskraft kann sich in ihrer Unbeständigkeit [dem Impuls dazu] frei hingeben; und dadurch behält das Band zwischen Kind und Vater seine volle Macht und Wirkung.

[Noch eines:] Einer Mutter erscheint das Band mit ihrem Sohne schwächer nicht, weil sie es mit ihrem Gatten teilt; ein Sohn meint nicht, daß dies seinen Eltern gegenüber der Fall sei, wenn er das Band mit einem Bruder teilt. Das dritte Objekt hängt eben hier mit dem ersten ebenso zusammen, wie mit dem zweiten; deshalb wandert die Einbildungskraft, an der Hand aller dieser Zusammenhänge, mit der größten Leichtigkeit von einem zum anderen hin und her.

Digitized by Google

Fünfter Abschnitt.

Über unsere Wertschätzung der Reichen und Mächtigen.

Nichts trägt mehr dazu bei, uns Wertschätzung für ein Individuum einzuflößen, als sein Reichtum und seine Macht; nichts läßt uns jemand leichter verachten, als seine Armut und Niedrigkeit. Wertschätzung und Verachtung aber müssen als Abarten von Liebe und Haß betrachtet werden; es ist daher richtig, wenn wir an dieser Stelle jene Erscheinungen zu verdeutlichen suchen.

Zum Glück besteht die größte Schwierigkeit hierbei nicht darin, daß wir ein Prinzip, das einer solchen Wirkung fähig ist, erst suchen müßten, sondern es handelt sich nur darum, das hauptsächlichste und vorherrschende unter verschiedenen, die sich uns darbieten, auszuwählen. Die *Befriedigung*, welche wir über den Reichtum anderer empfinden, und die *Wertschätzung* der Besitzer desselben, können zunächst verschiedenen Ursachen zugeschrieben werden. *Erstens* den Gegenständen, die sie besitzen, als da sind: Häuser, Gärten, Equipagen, die an sich angenehm sind, und daher notwendig ein Gefühl von Lust in jedem, der sie sieht oder ihrer gedenkt, wecken müssen. *Zweitens* der Erwartung von Vorteilen, die wir von den Reichen und Mächtigen haben können, indem wir an ihrem Besitz teilnehmen. *Drittens* dem Mitgefühl, das uns an der Befriedigung aller, die uns nahe treten, Anteil nehmen läßt. Alle diese Faktoren mögen zusammenwirken, um die fragliche Erscheinung hervorzubringen. Es frägt sich aber, auf welchen derselben wir sie hauptsächlich zurückführen sollen.

Gewiß nun hat der erste Faktor, nämlich die [bloße] geistige Beschäftigung mit angenehmen Gegenständen, einen größeren Einfluß, als wir im ersten Augenblick annehmen möchten. Wir denken selten an dasjenige, was schön und was häßlich, was angenehm und was unangenehm ist, ohne ein Gefühl von Lust oder Unlust zu verspüren. Treten diese Empfindungen auch in unserem gewöhnlichen trägen Denken nicht sehr hervor, so ist es doch leicht, sie, sei es beim Lesen oder in der Unterhaltung, zu entdecken. Geistreiche Leute lenken das Gespräch immer auf Dinge, die der Einbildungskraft Unterhaltung gewähren; Dichter bringen nur derartige Gegenstände vor. Mr. Philips hat Obstwein zum Gegenstand

Digitized by Google

eines vorzüglichen Gedichtes gemacht. Bier hätte sich dafür nicht so gut geeignet, weil es weder dem Geschmack noch dem Auge so angenehm ist. Er hätte aber entschieden Wein beiden vorgezogen, wenn seine Heimat ihm ein so angenehmes Getränk gewährt hätte. Daraus können wir lernen, daß alle Dinge, die den Sinnen angenehm sind, bis zu einem gewissen Grade auch der Einbildungskraft zusagen und dem Geist einen Wiederschein der Befriedigung geben, die sie bei wirklicher Berührung mit den körperlichen Organen gewähren.

Solche Tatsachen [nun] können uns veranlassen, diese Empfindlichkeit der Einbildungskraft zu den Ursachen der Hochachtung zu zählen, die wir den Reichen und Mächtigen entgegenbringen. Aber es gibt mehrfache andere Gründe, die uns abhalten, sie als die einzige oder hauptsächlichste Ursache anzusehen. Die Vorstellungen der Lust können nur wirken vermöge ihrer Lebendigkeit, weil sie dadurch den Eindrücken ähnlich werden. Demgemäß ist es natürlich, daß diejenigen Vorstellungen [von Gefühlen] eine solche Wirkung haben, denen die Umstände am günstigsten sind und die eine natürliche Tendenz haben, stark und lebendig zu werden. Derart aber sind unsere Vorstellungen von den Affekten und Gefühlen eines menschlichen Wesens. Jedes menschliche Wesen hat Ähnlichkeit mit uns selbst, und dadurch einen Vorzug vor allen anderen Objekten hinsichtlich der Wirkung auf unsere Einbildungskraft.

Betrachten wir ferner das Wesen dieses Geistesvermögens und den großen Einfluß, den alle Zusammenhänge auf dasselbe haben, so werden wir leicht einsehen, daß die Einbildungskraft sich nicht auf die Vorstellungen von gutem Wein, Musik und Gärten beschränkt, deren sich der reiche Mann erfreut, mögen dieselben auch noch so angenehm und lebendig werden, sondern daß sie weiter geht und ihren Blick auf die damit zusammenhängenden Objekte richtet. Vor allem aber auf denjenigen, der sie besitzt. Dies ist um so natürlicher, weil in diesem Falle die angenehme Vorstellung oder das angenehme Bild der Person gegenüber, vermöge ihres Zusammenhanges mit dem Objekt, einen Affekt erweckt. Es ist unvermeidlich, daß die Person in jenes ursprüngliche Bild mit aufgenommen wird, da sie ja das Objekt des aus ihm stammenden Affektes ist. Wird die Person aber in jenes ursprüngliche Bild mit aufgenommen und als diejenige betrachtet, die sich aller dieser angenehmen

Digitized by Google

Dinge *erfreut*, so ist Mitgefühl [oder „*Sympathie*"] die eigentliche Ursache des Affektes. Und dieser *dritte*[17]) Faktor ist stärker und allgemeiner als der *erste*.

Hierzu kommt, daß Reichtum und Macht an sich, auch wenn sie unbenutzt bleiben, naturgemäß Wertschätzung und Achtung hervorrufen; folglich entstehen diese Affekte nicht durch die Vorstellung irgendwelcher schönen oder angenehmen Dinge.

Das Geld ist zweifellos eine Art von Repräsentant solcher Dinge, weil es die Macht gibt, sie zu erlangen; aus diesem Grunde kann es auch geeignet scheinen, jene angenehmen Bilder zu erwecken, und *dadurch* den Affekt hervorzurufen. Aber diese Bilder liegen sehr in der Ferne. Es ist uns natürlicher, ein näheres Objekt ins Auge zu fassen, nämlich die *Befriedigung*, die jene Macht demjenigen gewährt, der sie besitzt. Hiervon werden wir uns noch mehr überzeugen, wenn wir bedenken, daß Reichtümer die Güter des Lebens nur insofern repräsentieren, als ein *Wille* dazu kommt, der sie benutzt. Sie enthalten daher schon in ihrem Wesen die Vorstellung einer Person, und können [demgemäß] nicht ohne eine Art von Mitgefühl für deren Empfindungen und Freuden betrachtet werden.

Dies können wir durch einen Gedanken uns bestätigen lassen, der vielleicht manchem zu subtil und fein erscheinen wird. Ich habe schon bemerkt, daß Macht ohne ihre Betätigung entweder gar nichts bedeutet, oder nichts anderes ist, als die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines Wirklichen. Diese nähert die Objekte der Wirklichkeit, und dadurch kann sie einen merkbaren Einfluß auf den Geist gewinnen. Ich bemerkte auch, daß diese Annäherung, vermöge einer Täuschung der Einbildungskraft, viel größer erscheint, wenn wir selbst diese Macht besitzen, als wenn ein anderer sie genießt. Im

17) Man erinnert sich, daß in der obigen Aufzählung von Möglichkeiten der Erklärung das Moment der Sympathie an dritter Stelle genannt wurde. Im übrigen ist Humes Gedanke der: Der Fortgang der Einbildungskraft zum *Besitzer* ist *natürlich* wegen des Zusammenhanges; und er muß selbstverständlich stattfinden, wenn, wie hier vorausgesetzt ist, der Besitzer Objekt meiner *Wertschätzung* sein soll. Daß also der Besitzer von Gütern in das erfreuliche Bild dieser Güter mit aufgenommen wird, ist keine Frage. Ist dies aber einmal zugestanden, dann ist die *Sympathie* mit dem Besitzer, die Teilnahme an seinem Genuß, ein unvermeidlicher Faktor in meinem inneren Verhalten ihm gegenüber.

Digitized by Google

ersteren Falle scheinen die Gegenstände fast an der Grenze der Wirklichkeit zu stehen, und gewähren beinahe ebensoviel Befriedigung, als wenn sie tatsächlich in unserem Besitz wären. Ich behaupte nun, daß wenn wir jemand um seines Reichtums willen wertschätzen, wir seines Besitzergefühls teilhaft werden müssen, und daß ohne diese Sympathie die Vorstellung der angenehmen Dinge, die zu erwerben er die Macht hat, nur wenig Einfluß auf uns haben würde. Ein Geizhals wird wegen seines Geldes geachtet, obgleich er eigentlich gar keine *Macht* hat; d. h. es besteht kaum eine *Wahrscheinlichkeit* oder oder auch nur *Möglichkeit*, daß er dasselbe dazu anwenden wird, sich die Freuden und Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. [Aber ihm, und zugleich] ihm allein erscheint diese Macht als eine ganze und vollkommene. Und wir müssen diese seine Anschauung durch Sympathie in uns aufnehmen, wenn wir eine starke und kräftige Vorstellung jener Genüsse haben oder ihn um ihretwillen wertschätzen sollen.[18])

Wir fanden also, daß das erste Prinzip, *nämlich die angenehme Vorstellung der Gegenstände, deren Genuß der Reichtum gewährt*, zum großen Teil in dem *dritten* aufgeht, und zum *Mitgefühl* wird mit der Person, die wir lieben oder wertschätzen. Wir wollen nun das *zweite* Prinzip, nämlich die *angenehme Erwartung eines Vorteils* betrachten, und sehen, welche Stärke wir ihm berechtigterweise zuschreiben dürfen.

Reichtum und Macht verleihen ihrem Besitzer unzweifelhaft die Fähigkeit, uns einen Dienst zu erweisen. Diese Macht aber darf nicht der Macht gleichgesetzt werden, die ihm der Reichtum gibt, sich selbst zu erfreuen und seine eigenen Wünsche zu befriedigen. Die Selbstliebe rückt der letzteren Macht die Betätigung derselben sehr nahe. Damit aber auch die Macht der ersteren Art in ähnlicher Weise zur Betätigung gelange, ist außer dem Reichtum Freundschaft und Wohlwollen notwendige Voraussetzung. Ohne diesen Umstand ist schwer einzusehen, auf was wir unsere Hoffnung, daß uns der fremde Reichtum Vorteil bringe, gründen wollen. Zugleich ist nichts gewisser, als daß wir von Natur aus die Reichen achten und wertschätzen, *ehe* wir in ihnen eine so günstige Gesinnung gegen uns entdecken.

18) Kurz gesagt: Grund der Wertschätzung ist in diesem Falle lediglich das Machtgefühl des Besitzers. Die Wertschätzung kann also nur entstehen, indem ich dies Machtgefühl mitfühle.

Digitized by Google

Ich gehe dem aber noch weiter nach, und bemerke, daß wir die Reichen und Mächtigen nicht nur wertschätzen, wenn sie keine Neigung zeigen, uns zu helfen, sondern auch, wenn wir so sehr außerhalb der Sphäre ihrer Tätigkeit sind, daß man gar nicht auf den Gedanken kommen kann, sie besäßen die Macht dazu. Kriegsgefangene werden immer mit der Achtung behandelt, die ihrem Stande zukommt; es steht aber fest, daß der Stand eines Menschen zum großen Teil nach dem Maß seines Reichtums beurteilt wird. Wenn Geburt und Rang daran auch Anteil haben, so liefert uns dies ein unterstützendes Argument. Wen nennen wir denn einen Menschen von Geburt? Doch denjenigen, der von einer langen Reihe reicher und mächtiger Vorfahren abstammt, der also unsere Wertschätzung durch seinen Zusammenhang mit Personen gewinnt, die wir wertschätzen. Seine Ahnen also werden, und zwar zum Teil um ihres Reichtums willen geachtet, obgleich sie todt sind, folglich ohne jede Spur von Erwartung [daß wir von ihnen Vorteil haben werden].

Wir brauchen aber gar nicht auf Kriegsgefangene und Verstorbene zurückzugehen, um Beispiele für die uneigennützige Wertschätzung des Reichtums zu finden; wir brauchen nur die Erscheinungen, die uns im täglichen Leben und im geselligen Verkehr begegnen, ein klein wenig aufmerksam zu betrachten. Kommt jemand, der selbst ein auskömmliches Vermögen besitzt, in eine Gesellschaft von Leuten, die ihm fremd sind, so behandelt er sie mit verschiedenen Graden von Achtung und Unterwürfigkeit, je nach dem, was er von ihrem Vermögen und ihren Verhältnissen weiß; auch wenn es ganz ausgeschlossen ist, daß er jemals einen Vorteil von ihnen beanspruchte, ja auch nur einen solchen anzunehmen bereit wäre. Die Aufnahme eines Reisenden in der Gesellschaft, und das Maß von Höflichkeit, mit dem man ihm begegnet, richtet sich immer darnach, ob sein Aufzug einen Mann von großem oder von mäßigem Vermögen verrät. Kurzum, der verschiedene Stand der Menschen wird in hohem Maße durch ihren Reichtum bestimmt. Dies gilt von Vorgesetzten wie von Untergebenen, von Fremden wie von Bekannten.

Es gibt allerdings einen Einwand gegen diese Argumente, der von dem Einfluß *allgemeiner Regeln* hergenommen ist. Man kann behaupten, die Menschen seien gewohnt, Hilfe und Schutz bei den Reichen und Mächtigen zu finden, und schätzen sie

Digitized by Google

darum; dieses Gefühl aber übertragen wir dann auf diejenigen, die ihnen hinsichtlich des Vermögens gleichstehen, auch wenn wir von ihnen niemals irgendwelchen Vorteil erwarten. Die allgemeine Regel bleibt in Kraft, gibt der Einbildungskraft ihre Richtung und führt den Affekt herbei, grade so, als ob dessen eigentliches Objekt wirklich existierte.

Es läßt sich aber unschwer zeigen, daß dies Prinzip hier nicht zutrifft. Wir müssen bedenken, daß zur Aufstellung einer allgemeinen Regel, und zur Anwendung derselben über ihre richtige Grenzen hinaus, eine gewisse Gleichförmigkeit unserer Erfahrung gehört, und ein starkes Überwiegen derjenigen Fälle, die die Regel bestätigen, über diejenigen, die ihr widersprechen. Hier aber liegt der Fall umgekehrt. Unter hundert angesehenen und reichen Leuten, denen wir begegnen, ist vielleicht kaum einer, von dem ich Vorteil erwarten kann; folglich kann die Gewohnheit im fraglichen Fall nicht den Ausschlag geben.

Alles in allem bleibt nichts anderes als Grundlage unserer Wertschätzung von Macht und Reichtum und unserer Verachtung von Armut und Niedrigkeit übrig, als das Prinzip der *Sympathie*, vermöge deren wir uns in die Gedanken der Reichen und der Armen hinein versetzen und an ihrer Lust und Unlust teilnehmen. Reichtümer gewähren ihrem Besitzer Befriedigung; diese Befriedigung teilt sich dem Zuschauer vermöge der Einbildungskraft mit. Dieselbe erzeugt eine Vorstellung, welche dem originalen Eindruck an Kraft und Lebhaftigkeit ähnlich ist. Diese angenehme Vorstellung oder dieser Eindruck ist mit der Liebe, die ein angenehmer Affekt ist, verknüpft. Er geht von einem denkenden, bewußten Wesen aus, welches eben das Objekt der Liebe ist. Aus dieser Verwandtschaft der Eindrücke und dieser Identität der Vorstellungen entspringt, meiner Hypothese nach, der Affekt.

Wir werden [schließlich] am leichtesten für diese Ansicht gewonnen, wenn wir unseren Blick auf das ganze Universum richten, und die Kraft der Sympathie in der ganzen lebendigen Schöpfung beobachten, und die leichte Mitteilbarkeit der Gefühle zwischen einem denkenden Wesen und einem anderen. In allen Geschöpfen, die keine Raubtiere sind, und nicht von heftigen Affekten bewegt werden, tritt ein deutliches Bedürfnis nach Gesellschaft zu Tage; dies führt sie zusammen, ohne daß sie jemals irgend welche Vorteile von ihrer Vereinigung er-

Digitized by Google

warten. Dies springt aber noch mehr in die Augen bei dem Menschen, demjenigen Geschöpf des Weltalls, das das heißeste Verlangen nach Gesellschaft hat, und durch viele Vorzüge dafür am geeignetsten ist. Wir hegen keinen Wunsch, der sich nicht auf die Gesellschaft bezöge. Vollständige Einsamkeit ist vielleicht die denkbar größte Strafe, die wir erdulden können. Jede Lust erstirbt, wenn sie allein genossen wird, und jeder Schmerz wird grausamer und unerträglicher. Welche anderen Affekte auch uns antreiben mögen, Stolz, Ehrgeiz, Geiz, Neugierde, Rachedurst oder sinnliche Begierde, die Seele, das belebende Prinzip in ihnen allen, ist die Sympathie. Sie alle hätten gar keine Macht, sähen wir bei ihnen gänzlich von den Gedanken und Gefühlen anderer ab. Wenn alle Naturkräfte und Elemente sich verbänden, um einem Menschen zu dienen und zu gehorchen, wenn die Sonne auf seinen Befehl auf- und unterginge, das Meer und die Flüsse nach seinem Belieben fluteten, wenn die Erde freiwillig alles hervorbrächte, was ihm nützlich oder angenehm ist, er würde doch elend sein, bis Ihr ihm wenigstens *einen* Menschen gebt, mit dem er sein Glück teilen, und dessen Wertschätzung und Freundschaft er genießen kann.

Dieses Ergebnis einer allgemeinen Betrachtung der menschlichen Natur können wir [aber auch noch] durch einzelne Beispiele, in denen die Kraft des Mitgefühls sehr in die Augen fällt, bestätigen. Fast alle Arten der Schönheit haben diesen Ursprung. Ist auch unser Objekt an sich ein gefühlloses, unlebendiges Stück Materie, so bleiben wir doch selten dabei stehen [es nur als solches zu betrachten], sondern wir wenden unseren Blick zu seiner Wirkung auf lebendige, vernünftige Wesen. Jemand, der uns ein Haus oder ein Gebäude zeigt, läßt es sich besonders angelegen sein, die Zweckmäßigkeit der Räume, die Vorzüge ihrer Lage, die Raumersparnis bei Treppen, Vorzimmern und Gängen, hervorzuheben. In der Tat besteht offenbar der Hauptteil der Schönheit in diesen Momenten. Zweckmäßigkeit erfreut; denn Zweckmäßigkeit ist Schönheit. Aber in welcher Weise erfreut sie? Sicher ist unser eigenes Interesse hier durchaus nicht im Spiel. Und doch handelt es sich dabei, so zu sagen, um eine Schönheit des Interesses, nicht etwa der Form. Und dies kann nur heißen: Wir gewinnen dies lustvolle Interesse durch *Mitteilung*, [d. h.] durch Sympathie mit dem Besitzer der Wohnung. Vermöge unserer Einbildungs-

Digitized by Google

kraft machen wir uns seinen Vorteil zu eigen und fühlen dieselbe Befriedigung, die die Gegenstände ihm naturgemäß bereiten.

Diese Bemerkung erstreckt sich auf Tische, Stühle, Schreibtische, Kamine, Kutschen, Sättel, Pflüge, ja auf alle Arbeitserzeugnisse; denn es ist eine allgemeine Regel, daß ihre Schönheit hauptsächlich aus ihrer Nützlichkeit entspringt, d. h. aus ihrer Zweckmäßigkeit für den Gebrauch, zu dem sie bestimmt sind.

Dieser Vorteil geht aber nur den Besitzer unmittelbar an; derjenige, der die Dinge nur ansieht, kann lediglich durch Sympathie dafür interessiert werden.

Nichts macht ein Feld angenehmer als seine Fruchtbarkeit; kaum irgendwelche Vorzüge des Schmuckes oder der Lage können dieser Schönheit gleichkommen. Dies gilt von den einzelnen Bäumen und Pflanzen ebensosehr wie von dem Feld, auf dem sie wachsen. Eine mit Hecken und Ginster bewachsene Ebene kann ja gewiß an sich ebenso schön sein als ein mit Wein und Oliven bedeckter Hügel, aber jemandem, der den Wert beider kennt, werden sie nicht so erscheinen. Dies nun ist eine Schönheit der bloßen Einbildungskraft, nicht begründet in dem, was den Sinnen erscheint. Fruchtbarkeit und Wert stehen offenbar in Beziehung zur Nützlichkeit, und diese wieder zu Reichtum, Freude und Überfluß. Obgleich wir keine Hoffnung auf einen Anteil daran haben, so beteiligen wir uns doch durch die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft an denselben, und genießen sie einigermaßen mit dem Besitzer.

Es gibt in der Malerei keine vernünftigere Regel als die des Gleichgewichts der Gestalten; d. h. die Regel, daß diese völlig sicher auf ihrem eigenen Schwerpunkt ruhen müssen. Ein Körper, der nicht richtig im Gleichgewicht steht, ist unangenehm, und zwar weil er die Vorstellung des Fallens, der Beschädigung, also des Schmerzes weckt. Diese Vorstellungen werden peinlich, wenn sie auf dem Wege der Sympathie einen Grad von Kraft und Lebhaftigkeit gewinnen.

Fügen wir noch hinzu, daß die Hauptursache der Schönheit einer Person der Eindruck von Kraft und Gesundheit ist, der Gliederbau, der Stärke und Tatkraft verrät. Für diesen Schönheitsbegriff kann nur die Sympathie verantwortlich gemacht werden.

Ganz allgemein dürfen wir sagen: Die Menschen verhalten sich in ihrem Innern zueinander wie Spiegel. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie ihre Gefühlserregungen wechsel-

Digitized by Google

seitig spiegeln; sondern es werden auch die Strahlungen der Affekte, Gefühle, Meinungen wiederholt hin- und zurückgeworfen, bis sie ganz allmählich verlöschen. Die Lust, die der Reiche durch seinen Besitz gewinnt, geht auf den Beschauer über, und weckt in ihm Lust und Wertschätzung; diese Gefühle vermehren wiederum die Lust des Besitzers, wenn er sie bemerkt und ihnen zustimmt; wieder zurückgeworfen, werden sie ein neuer Anlaß zu Lust und Wertschätzung bei dem Beschauer. Reichtümer erzeugen sicher eine ursprüngliche Befriedigung dadurch, daß sie es ermöglichen, alle Freuden des Lebens zu genießen. Dies ist ihr eigenstes Sein und Wesen; und dies muß daher auch die erste Quelle aller aus ihnen entspringenden Affekte sein.

Einer der bedeutendsten unter diesen Affekten nun ist die Liebe und Wertschätzung; derselbe entspringt aus dem Mitgefühl mit der Lust des Besitzers. Dem Besitzer bringt aber sein Reichtum noch die Nebenbefriedigung, die aus der Liebe und Achtung hervorgeht, welche er durch denselben erwirbt; diese Befriedigung ist nichts anderes als eine zweite Zurückstrahlung der ursprünglichen Lust, die von ihm selbst ausging. Diese Nebenbefriedigung oder Eitelkeit empfiehlt den Reichtum am meisten, und ist der Hauptgrund, weswegen wir denselben entweder für uns selbst wünschen oder an anderen wertschätzen. In letzterem haben wir eine dritte Rückstrahlung der ursprünglichen Lust. Später wird es wegen ihrer Schwäche und ihrer Durchkreuzung schwer, die Bilder von ihren Rückstrahlungen zu unterscheiden.

Sechster Abschnitt.

Über Wohlwollen und Zorn.[19])

Man kann die Vorstellungen mit der Ausdehnung und der Festigkeit der Materie vergleichen, und die Eindrücke, besonders die zurückgestrahlten, mit Farben, Geschmäcken, Gerüchen und anderen durch die Sinne auffaßbaren Eigenschaften. Vorstellungen lassen niemals eine vollständige Vereinheitlichung zu; sie besitzen eine Art von Undurchdringlichkeit, durch die sie einander ausschließen, und vermöge deren sie nur in der

19) Hume: Benevolence and anger.

Digitized by Google

Weise der Verbindung, aber nicht in der Weise der Vermischung ein Ganzes bilden können. Dagegen sind Eindrücke und Affekte einer vollständigen Vereinheitlichung fähig; sie können, wie die Farben, so vollständig miteinander vermengt werden, daß der einzelne als solcher verloren geht, und nur noch dazu beiträgt, den Charakter des resultierenden einheitlichen Eindrucks mit zu bestimmen. Einige der merkwürdigsten Erscheinungen des menschlichen Geistes beruhen auf dieser Eigenschaft der Affekte.

Wenn ich die Dinge untersuche, die dazu angetan sind, sich mit Liebe und Haß zu verbinden, so werde ich mir in gewissem Maße eines üblen Umstandes bewußt, der allen philosophischen Theorien, die der Welt bis jetzt bekannt wurden, anhaftete. Bei Erklärung der Naturerscheinungen durch eine bestimmte Hypothese stößt man gewöhnlich unter einer Anzahl von Erfahrungstatsachen, die den Gesetzen, welche festgestellt werden sollen, genau entsprechen, auf irgend eine Erscheinung, die eigensinniger ist und sich unserer Absicht nicht so leicht fügt. Wir dürfen uns nun nicht wundern, wenn dies in der *Naturwissenschaft* stattfindet. Das Wesen und die Zusammensetzung physikalischer Körper sind uns so verborgen, daß wir uns bei den Schlüssen oder richtiger Vermutungen, die sie betreffen, notwendigerweise in Widersprüche und Ungereimtheiten verwickeln müssen. Die Perzeptionen des Geistes dagegen sind vollständig bekannt, und ich habe bei meinen, auf sie bezüglichen Schlüssen, alle erdenkliche Vorsicht gebraucht. Daher hoffte ich die Widersprüche, die allen anderen Theorien anhaften, zu vermeiden. In der Tat ist denn auch die Schwierigkeit, die ich jetzt im Auge habe, durchaus kein Widerspruch gegen meine Theorie; sie weicht nur etwas von der Einfachheit ab, in der bisher ihre Hauptkraft und Schönheit bestand.

Den Affekten von Liebe und Haß folgt immer Wohlwollen oder Zorn; vielmehr beide sind unmittelbar verbunden. Gerade durch diese Verbindung unterscheiden sie sich hauptsächlich von Stolz und Niedergedrücktheit. Stolz und Niedergedrücktheit sind reine Gefühle in der Seele, von keinen Wünschen begleitet, und ohne unmittelbaren Antrieb zum Handeln. Liebe und Haß dagegen sind nicht in sich selbst abgeschlossen; sie bleiben nicht bei dem Gefühl, das sie erzeugen, stehen, sondern sie treiben den Geist vorwärts. Liebe

Digitized by Google

ist immer von Wünschen für das Glück der geliebten Person begleitet und von Abscheu[20]) gegen ihr Unglück. Haß erzeugt den Wunsch solchen Unglücks und einen Abscheu gegen das Glück der gehaßten Person. Ein so großer Unterschied zwischen den zwei sich sonst so ähnlichen Paaren von Affekten, Stolz und Niedergedrücktheit, und Liebe und Haß, verdient unsere Aufmerksamkeit.

Die Verbindung des Wunsches oder des Abscheus mit Liebe und Haß kann durch zwei verschiedene Hypothesen erklärt werden. Die erste besagt: Liebe und Haß haben nicht nur eine *Ursache,* die sie hervorruft, nämlich Lust und Unlust, und ein *Objekt,* auf das sie sich beziehen, nämlich eine Person oder ein denkendes Wesen, sondern auch ein *Ziel,* das sie zu erreichen bestrebt sind, nämlich das Glück oder das Unglück der geliebten oder gehaßten Person. Alle diese verschiedenen Momente nun vermischen sich und erzeugen den einen Affekt. Nach dieser Theorie ist Liebe gar nichts anderes, als der Wunsch, daß eine andere Person glücklich, und Haß der Wunsch, daß sie unglücklich sein möge. Der Wunsch und der Abscheu machen das eigentliche Wesen von Liebe und Haß aus. Sie sind nicht nur von ihnen unzertrennlich, sondern damit eines und dasselbe.

Dies widerspricht aber offenbar der Erfahrung. Gewiß werden wir niemals jemand lieben, ohne sein Glück zu wünschen, und niemand hassen, ohne sein Unglück zu wünschen. Indessen diese Wünsche entstehen erst, nachdem die Einbildungskraft die Vorstellung von dem Glück unseres Freundes und dem Unglück unseres Feindes in uns hervorgerufen hat; sie gehören nicht unbedingt zum Wesen von Liebe und Haß. Sie sind die auffallendsten und natürlichsten, aber nicht die einzigen inneren Verhaltungsweisen (sentiments) bei diesen Affekten.[21]) Die Affekte können sich auf vielerlei Weise äußern,

---

20) Hume: Aversion; Gegensatz zu desire = „Wunsch" oder „Verlangen"; also allgemeiner als unser „Abscheu". Besser wäre „Widerstreben". Der Deutlichkeit jenes Gegensatzes wegen soll es bei der Übersetzung mit „Abscheu" bleiben.

21) Hume: Affections. Das Wort „affection" soll im folgenden, da wo es offenbar mit „passion" völlig gleichgesetzt ist, ebenso wie dies, mit „Affekt" wiedergegeben. Ebenso übersetze ich in der Folge „emotion", da wo es zweifellos unserem „Gefühl" entspricht, der Einfachheit halber mit diesem Wort. Vgl. Anm. 1.

Digitized by Google

und lange bestehen, ehe wir an das Glück oder Unglück ihrer Objekte denken. Dies beweist deutlich, daß diese Wünsche nicht mit Liebe und Haß zusammenfallen und auch keinen wesentlichen Bestandteil derselben ausmachen.

Hieraus können wir schließen, daß Wohlwollen und Zorn[22]) andere Affekte sind als Liebe und Haß und nur durch die natürliche Beschaffenheit des Geistes mit denselben verbunden. Die Natur hat dem Körper gewisse Triebe und Tendenzen verliehen; und sie steigert, verringert oder verändert dieselben je nach dem Bedürfnis der flüssigen und festen Bestandteile desselben. In gleicher Weise nun verfuhr sie mit dem Geist. Je nachdem wir von Liebe oder Haß beseelt sind, erwacht im Geist der entsprechende Wunsch nach dem Glück oder Unglück der Person, die das Objekt dieser Affekte ist, und paßt sich allen Veränderungen jener einander entgegengesetzten Affekte an. Abstrakt betrachtet, ist eine solche Ordnung der Dinge nicht notwendig. Liebe und Haß brauchten nicht von solchen Wünschen begleitet zu sein, und die Weise der Verbindung dieser mit jenen könnte in ihr Gegenteil verkehrt sein. Es könnten auch, wenn es der Natur gefallen hätte, Liebe und Haß gleiche Wirkungen haben. Ich [wenigstens] sehe keinen Widerspruch in der Annahme, daß das Verlangen nach Unglück mit Liebe, und das Verlangen nach Glück mit Haß verbunden sein könnte. Wenn das Gefühl, das den Affekt, und dasjenige, welches das Verlangen begleitet, sich entgegenstehen [und beide miteinander unverträglich machen], so konnte die Natur das Gefühl ändern, ohne die Tendenz des Fortganges zu dem [tatsächlich mit dem entgegengesetzten Gefühl behafteten] Verlangen zu ändern, und auf diese Weise beide miteinander verträglich machen.

22) Hier wird deutlich, was H. unter Wohlwollen und Zorn (benevolence und anger) versteht: nämlich das Verlangen (desire) nach dem Glück und den „Abscheu" (aversion) vor dem Unglück, bezw. das Verlangen nach dem Unglück und den „Abscheu" vor dem Glück, anderer. Dies ist im folgenden sicher festzuhalten.

Digitized by Google

Siebenter Abschnitt.

Vom Mitleid.

Das Verlangen nach dem Glück oder Unglück anderer, je nachdem wir Liebe oder Haß für sie empfinden, ist zwar ein zufälliger und ursprünglich unserer Natur eingepflanzter Instinkt; aber wir machen die Erfahrung, daß dasselbe unter mancherlei Umständen der Natur künstlich nacherzeugt und durch Nebenmomente hervorgerufen werden kann. Das *Mitleid* ist ein Bedauern, die Schadenfreude ist Freude über das Unglück anderer, ohne daß Freundschaft oder Feindschaft bei diesem Bedauern oder bei dieser Freude mitspielen. Wir bedauern auch Fremde, und solche, die uns ganz gleichgültig sind. Ist unser Übelwollen gegen jemand in einer Schädigung oder Beleidigung begründet, so ist es, genau genommen, nicht Schadenfreude, sondern Rachegefühl. Untersuchen wir aber die Affekte des Mitleids und der Schadenfreude, so werden wir finden, daß es Nebenaffekte sind, die aus ursprünglichen Affekten entstehen, wenn solche durch eine bestimmte Wendung unserer Gedanken und unserer Einbildungskraft abgeändert werden.

Es ist leicht, den Affekt des *Mitleids* aus der vorhergehenden Betrachtung des *Mitgefühls* zu erklären. Wir haben eine lebhafte Vorstellung von allem, das mit uns in Zusammenhang steht. Alle menschlichen Wesen aber stehen durch Ähnlichkeit mit uns in Zusammenhang. Deshalb müssen uns ihre Person, ihre Interessen, ihre Affekte, ihre Freuden und Leiden in lebhafter Weise berühren und ein Gefühl[23]) hervorrufen, das dem Original gleicht; denn eine lebhafte Vorstellung verwandelt sich leicht in einen Eindruck. Wenn dies allgemein zutrifft, so wird es bei Betrübnis und Kummer erst recht so sein. Diese haben ja immer eine anhaltendere und stärkere Wirkung als irgendwelche Freuden und Genüsse.

Der Zuschauer einer Tragödie erlebt eine lange Reihe von Kummer, Schrecken, Entrüstung und anderen Affekten, die der Autor in seinen Personen darstellt. Manche Tragödien

23) Hume: emotion, früher mit „Gefühlserregung" übersetzt. H. nennt in diesem Zusammenhang die Gefühle unterschiedslos sentiments, emotions, auch sensations. Er trennt also auch die Gefühle von den *Empfindungen* im Ausdruck nicht. Darin folgen wir ihm.

Digitized by Google

enden glücklich, und keine hervorragend gute kann ohne Wendungen des Geschicks verlaufen. Allem diesem Wechsel nun muß der Zuschauer sympathiesierend folgen; er muß die erdichtete Freude, wie jeden anderen Affekt, in sich aufnehmen. Hier kann man entweder behaupten, daß jeder einzelne Affekt sich vermöge einer bestimmten, ihm von Hause aus anhaftenden Eigenschaft mitteilt, also nicht aus dem allgemeinen, oben dargelegten Prinzip der Sympathie entspringt; oder es muß zugegeben werden, daß sie *alle* aus diesem Prinzip entspringen. Irgend einen derselben auszunehmen, müßte höchst unvernünftig scheinen. Da sie zuerst alle im Gemüt einer Person vorhanden sind, und später in den Gemütern anderer auftreten, und da ihr Auftreten — zuerst als Vorstellung, dann als Eindruck — in allen Fällen gleicher Art ist, so muß dieser Übergang auch jedesmal aus demselben Prinzip sich herleiten. Ich bin wenigstens fest überzeugt, daß diese Art der Schlußfolgerung sowohl in der Naturwissenschaft, als im täglichen Leben, für beweiskräftig gelten würde.

Hierzu kommt, daß das Mitleid in hohem Maße von der Nähe, und sogar von dem Anblick seines Objekts abhängt. Dies beweist, daß es der Einbildungskraft entstammt. Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß Frauen und Kinder dem Mitleid am meisten unterworfen sind. Sie sind eben am meisten von jenem Vermögen geleitet. Dieselbe Schwäche, die sie beim Anblick eines gezogenen Schwertes in Ohnmacht fallen läßt, auch wenn dasselbe sich in den Händen ihres besten Freundes befindet, veranlaßt sie auch, solche, die sich irgendwie in Kummer und Not befinden, außerordentlich zu bemitleiden. Es gibt Philosophen, welche diesen Affekt erklären aus wer weiß welchen Betrachtungen über die Wandelbarkeit des Glücks, und über die Möglichkeit, daß wir einem ebensolchen Unglück, wie wir es vor uns sehen, anheim fallen. Solche Philosophen werden finden, daß diese Beobachtung sie widerlegt; es wäre leicht, noch eine Menge solcher, die dies in gleicher Weise tun, vorzuführen.

Es bleibt noch übrig, daß wir eine ziemlich merkwürdige Eigentümlichkeit dieses Affektes beachten. Der mitgeteilte Affekt der Sympathie empfängt zuweilen Kraft aus der Schwäche seines Ursprungs, ja er entsteht sogar durch eine Übertragung von Affekten, die gar nicht vorhanden sind. Erlangt jemand ein ehrenvolles Amt, oder erbt ein großes Vermögen, so freuen

Digitized by Google

wir uns um so mehr über sein Glück, je weniger er selbst es zu fühlen scheint, je mehr Gleichmut und Unempfindlichkeit also er in seinem Genusse zeigt. Ebenso wird jemand, den sein Unglück nicht niederdrückt, seiner Geduld wegen mehr beklagt. Ist diese Tugend so groß, daß sie jedes Bewußtsein eines Ungemachs beseitigt, so steigert dies noch unser Mitleid. Wird ein verdienstvoller Mensch von etwas betroffen, das man gemeinhin für ein großes Unglück hält, so machen wir uns ein [entsprechendes] Bild seiner Lage; unsere Einbildungskraft geht von der Ursache zu der gewöhnlichen Wirkung. So erhalten wir zuerst eine lebhafte Vorstellung seines Kummers und fühlen dann den Eindruck desselben. Dabei übersehen wir ganz jene Seelengröße, die ihn über solche Gefühlserregungen erhebt, oder ziehen dieselbe nur insoweit in Betracht, als sie unsere Bewunderung, Liebe und freundschaftliche Gesinnung für ihn steigert. Wir wissen aus Erfahrung, daß ein bestimmter Grad des Affektes gewöhnlich mit solchem Unglück verbunden zu sein pflegt. In dem in Rede stehenden Fall nun liegt eine Ausnahme vor. Aber die Einbildungskraft wird von der *allgemeinen Regel* bestimmt, und läßt uns demgemäß eine lebhafte Vorstellung des Affektes vollziehen. Vielmehr, wir fühlen den Affekt selbst, genau so, wie wenn die betreffende Person wirklich von demselben erregt würde. Es beruht auf demselben Prinzip, wenn wir für diejenigen erröten, die sich vor unseren Augen einfältig benehmen, obgleich sie selbst kein Gefühl für ihre Schande, und nicht das geringste Bewußtsein ihrer Torheit verraten. Alles dies entspringt aus der Sympathie; aber es ist eine partielle Sympathie, d. h. eine solche, die ihr Objekt nur von einer Seite aus betrachtet, ohne die andere zu beachten, die eine entgegengesetzte Wirkung hätte, und jenes Gefühl, welches aus der ersten [und oberflächlichen] Betrachtung entsteht, vollständig vernichten würde.

Es gibt auch Fälle, in denen unser Mitleid mit einem Unglücklichen durch seine Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit gegen das Unglück erhöht wird, auch wenn diese Verhaltungsweise nicht aus irgendwelcher Tugend oder Seelengröße hervorgeht. Es ist beim Mord ein erschwerender Umstand, wenn derselbe an schlafenden oder völlig ahnungslosen Personen verübt wird. Wenn es geschieht, daß ein fürstliches Kind in die Gefangenschaft seiner Feinde gerät, so heben Historiker gern hervor, daß dasselbe um so bemitleidenswerter sei, je

Digitized by Google

weniger es seiner üblen Lage sich bewußt sei. Da wir in solchem Falle die üble Lage des Betreffenden kennen, so erregt sie in uns eine lebhafte Vorstellung und eine Empfindung[24]) von Kummer, dem Affekt, der sie *allgemein* begleitet. Diese Vorstellung wird aber noch lebhafter, und die Empfindung stärker, durch den Gegensatz zu jener Ahnungslosigkeit und Gleichgültigkeit, die wir in der Person selbst gewahren. Jedweder Gegensatz wirkt auf die Einbildungskraft, besonders wenn er sich an einem Subjekt findet. Das Mitleid aber hängt vollständig von der Einbildungskraft ab.*)

Achter Abschnitt.

Über Schadenfreude und Neid.

Wir müssen jetzt darangehen, den Affekt der *Schadenfreude* zu erklären, der die Wirkungen des Hasses ebenso nachahmt, wie das Mitleid diejenigen der Liebe. Derselbe läßt uns Freude fühlen an den Leiden und dem Elend anderer, ohne daß diese uns irgendwie beleidigt oder geschädigt haben.

Die Menschen werden in ihren Gefühlen und Ansichten so wenig von der Vernunft regiert, daß sie die Objekte immer mehr auf Grund eines Vergleiches mit andern, als nach ihrem eigenen Wert und Gewicht beurteilen. Stellt sich der Geist ein bestimmtes Maß von Vollkommenheit vor, oder ist er an ein solches gewöhnt, so wirkt alles, was darunter bleibt, mag es auch an sich noch so anerkennenswert sein, auf die Affekte wie etwas fehlerhaftes und schlechtes. Dies ist eine *ursprüngliche*

24) sensation, hier, wie so oft, gleichbedeutend mit emotion und sentiment („Gefühle"). Da der Affekt öfter als „emotion" bezeichnet ist, so ist es nur konsequent, wenn auch dieser hier zu einer „sensation" wird.

*) Zur Vermeidung aller Zweideutigkeit muß ich hier bemerken, daß ich unter „Einbildungskraft", dann wenn ich sie dem Gedächtnis [= der Erinnerung] entgegenstelle, ganz allgemein das Vermögen verstehe, das die schwächeren Vorstellungen in uns entstehen läßt. In jedem anderen Zusammenhang, insbesondere dann, wenn ich die Einbildungskraft dem Verstande gegenüber stelle, verstehe ich darunter dasselbe Vermögen, nur mit Ausschluß des demonstrativen und der Wahrscheinlichkeitserkenntnis.

Digitized by Google

Eigenschaft der Seele. Sie ist analog einer Eigenschaft, die wir alle Tage an unserm Körper erfahren. Erwärmt jemand seine eine Hand und kühlt die andere ab, und steckt dann beide in Wasser, so wird ihm dasselbe Wasser gleichzeitig warm und kalt vorkommen, je nach der Temperatur der verschiedenen Organe. Ein geringes Maß irgend einer Eigenschaft erzeugt, wenn es auf ein größeres folgt, eine geringere Gefühlswirkung, als ihm eigentlich zukommt, und zuweilen sogar die Gefühlswirkung der entgegengesetzten Eigenschaft.[25]) Ein leiser Schmerz, der auf einen heftigen folgt, erscheint uns wie gar nichts, oder vielmehr, er wird zum Lustgefühl; dagegen ist ein heftiger Schmerz, der auf einen leisen folgt, doppelt lästig und unangenehm.

Daß es nun mit unseren Affekten und Empfindungen ebenso sich verhält, kann niemand bezweifeln. Aber bei unseren Vorstellungen und [ihren] Objekten scheinen sich Schwierigkeiten zu ergeben. Wenn ein Objekt in unseren Augen oder in unserer Einbildungskraft durch den Vergleich mit anderen zu- oder abnimmt, so bleibt das Bild und die Vorstellung des Objektes unverändert; es behält dieselbe Ausdehnung auf der *Netzhaut* und im Gehirn oder dem Organ der Perzeption. Die Augen brechen die Lichtstrahlen, und die Sehnerven teilen die Bilder dem Gehirn in derselben Weise mit, mag ein großes oder ein kleines Objekt vorangegangen sein. Auch die Einbildungskraft verändert die Dimensionen ihres Objektes aus Anlaß des Vergleichs mit anderen nicht. Da fragt es sich nun, warum wir auf Grund desselben Eindrucks und derselben Vorstellung so verschiedene Urteile über ein und dasselbe Objekt fällen, d. h. einmal seine Größe bewundern, das andere Mal seine Kleinkeit verachten können. Diese Änderung in unserem Urteile muß naturgemäß aus der Veränderung einer Perzeption entstehen; die Veränderung liegt aber nicht im unmittelbaren Eindruck oder der unmittelbaren Vorstellung des Objektes. Folglich muß sie in irgend einem anderen Eindruck liegen.

Um diesen Sachverhalt zu erklären, muß ich zwei allgemeine Tatsachen kurz berühren. Die eine wird im Fortgang dieser Abhandlung näher erörtert werden; die andere wurde schon verdeutlicht.

25) Wörtlich: erzeugt eine schwächere Empfindung (sensation im Sinne von „Gefühl"), als wenn es geringer wäre, als es in Wirklichkeit ist, und zuweilen sogar, als die entgegengesetzte Eigenschaft.

Digitized by Google

Ich glaube, es darf ruhig als allgemeine Regel hingestellt werden, daß kein Objekt sich den Sinnen darbietet, und kein Bild von der Einbildungskraft geformt wird, ohne eine dasselbe begleitende Gefühlserregung und Bewegung der Lebensgeister, die der jedesmaligen Eigenart des Objektes oder Bildes entspricht. Die Gewohnheit macht, daß wir uns dieser Empfindung nicht [gesondert] bewußt werden, sondern sie mit dem Objekt oder der Vorstellung zusammenfließen lassen. Doch wird es der sorgfältigen und genauen Beobachtung leicht gelingen, sie abzusondern und zu unterscheiden.

Nehmen wir als Beispiele nur Fälle der Ausdehnung und Anzahl. Es steht fest, daß jedes sehr umfangreiche Objekt, wie etwa der Ozean, eine weite Ebene, eine lange Bergkette, ein großer Wald, oder eine sehr zahlreiche Ansammlung von Objekten, z. B. eine Armee, eine Flotte, ein Menschengedränge, in dem Geist ein merkliches Gefühl erzeugt, daß sogar die Bewunderung, die wir beim Anblick solcher Dinge empfinden, zu den lebhaftesten Lustgefühlen gehört, deren die menschliche Seele fähig ist. Diese Bewunderung nun wächst oder verringert sich mit der Zu- oder Abnahme der Objekte. Daraus können wir früher erörterten Prinzipien zufolge schließen*), daß hier eine zusammengesetzte Wirkung vorliegt. D. h. die Wirkung entsteht durch Verbindung der Einzelwirkungen, welche durch die einzelnen Teile der Ursache hervorgebracht werden. Jeder Teil der Ausdehnung und jede Zahleinheit ist, sobald der Geist sie erfaßt, von einem ihr zugehörigen Gefühl begleitet. Dies Gefühl ist vielleicht [an sich] nicht angenehm, aber die Verbindung mit den Gefühlen, welche die anderen Teile begleiten und die entsprechend gesteigerte Bewegung der Lebensgeister, läßt sie zur Entstehung der Bewunderung beitragen, und dies ist immer angenehm.

Wenn man dies nun in bezug auf Ausdehnung und Anzahl zugibt, so kann auch die Anwendung auf Tugend und Laster, Klugheit und Torheit, Reichtum und Armut, Glück und Unglück und andere derartige Objekte, die immer von einem deutlichen Gefühl begleitet sind, keinem Bedenken unterliegen.

Die zweite allgemeine Tatsache, die ich hier heranziehen will, ist unsere Abhängigkeit von *allgemeinen Regeln.* Diese

*) Buch I, Teil III, Abschn. 15.

Digitized by Google

Tatsache hat einen mächtigen Einfluß auf unsere Handlungen und unseren Verstand, und vermag sogar die Sinne zu täuschen. Wenn ein Gegenstand erfahrungsgemäß immer von einem anderen begleitet ist, so eilen wir, sobald das erste Objekt, wenn auch unter beträchtlich veränderten Umständen, wiederum auftritt, sofort zur Erfassung des zweiten. Wir bilden uns von demselben eine Vorstellung von so lebendiger und kräftiger Art, als hätten wir sein Dasein vermöge einer höchst berechtigten und authentischen Schlußfolgerung unseres Verstandes erwiesen. Nichts kann uns von unserem Irrtum überzeugen, nicht einmal unsere Sinne, die anstatt unser falsches Urteil zu berichtigen, häufig durch dasselbe getäuscht werden, und solche Irrtümer zu bestätigen scheinen.

Der Schluß, den ich aus diesen beiden Prinzipien, im Verein mit dem oben erwähnten Einfluß des Vergleiches, ziehe, ist sehr einfach und entscheidend. Jedes Objekt wird von einem seiner Größe entsprechenden Gefühl begleitet; ein großes Objekt von einem starken, ein kleines Objekt von einem schwachen Gefühl. Folgt ein großes Objekt auf ein kleines, so folgt demnach ein starkes Gefühl auf ein schwaches. Nun wird aber ein starkes Gefühl, wenn es auf ein schwaches folgt, dadurch stärker; es übersteigt sein gewöhnliches Maß. Andererseits gibt es für jede Größe eines Objektes einen Grad des Gefühls, der ihm für gewöhnlich zugehört. Nimmt also das Gefühl zu, so meinen wir natürlicherweise, das Objekt habe gleichfalls zugenommen. Die Wirkung lenkt unseren Blick auf ihre gewöhnliche Ursache, ein bestimmter Grad des Gefühls auf eine bestimmte Größe des Objektes. Wir bedenken dabei nicht, daß durch den Vergleich das Gefühl verändert werden kann, ohne jede Veränderung des Objektes. Wer den metaphysischen Teil der Optik kennt und weiß, wie wir die Urteile und Schlüsse des Verstandes auf die Sinne übertragen, der wird diesen ganzen Vorgang leicht begreifen.

Wenn wir aber auch diese neue Einsicht, daß jede Vorstellung verborgenerweise von einem Eindruck begleitet ist, bei Seite lassen, so müssen wir doch wenigstens jene allgemeine Tatsache anerkennen, aus deren Betrachtung wir diese Einsicht gewannen, nämlich, *daß Objekte größer oder kleiner erscheinen auf Grund des Vergleiches mit anderen.* Wir haben hierfür so viele Belege, daß wir seine Wahrheit unmöglich bestreiten können.

Digitized by Google

Und aus diesem Prinzip nun leite ich die Affekte der Schadenfreude und des Neides ab.

Zweifellos müssen wir beim Nachdenken über unsere eigene Lage und Lebensstellung mehr oder weniger Befriedigung verspüren, je nachdem uns diese mehr oder weniger glücklich oder unglücklich erscheint, also entsprechend dem Maß von Reichtum und Macht, Verdienst und Ansehen, in dessen Besitz wir zu sein glauben. Wir beurteilen aber die Dinge selten nach ihrem wahren Wert, sondern bilden uns unsere Ansicht von ihnen auf Grund des Vergleichs mit anderen Objekten. Daraus folgt, daß, je nachdem wir mehr oder weniger Glück oder Unglück bei anderen sehen, wir unser eigenes Glück oder Unglück höher oder niedriger schätzen, und demgemäß Unlust oder Lust fühlen. Das Unglück eines anderen gibt uns eine lebhaftere Vorstellung unseres Glücks, und sein Glück macht uns unser Unglück eindringlicher. Jenes erfreut uns also, dieses weckt Unlust.

Hier haben wir es darnach mit einer Art von umgekehrtem Mitleid zu tun. Im Zuschauer entstehen Gefühle, die denen, welche die betrachtete Person hat, entgegengesetzt sind. Allgemein gilt die Regel, daß bei allen Vergleichen die Empfindung, die das eine Objekt bei der unmittelbaren und gesonderten Betrachtung erregt, derjenigen entgegengesetzt ist, die ein anderes, mit dem wir jenes erste vergleichen, hervorruft. Ein kleines Objekt läßt ein größeres größer erscheinen; ein großes Objekt läßt ein kleines kleiner erscheinen. Häßlichkeit an sich erregt Unlust, verschafft uns aber eine eigene Lust durch ihren Gegensatz zu einem schönen Objekt, wenn die Schönheit dieses letzteren dadurch gesteigert wird. Ebenso läßt uns Schönheit, die an sich Lust erzeugt, durch ihren Kontrast gegen das Häßliche einen Zuwachs an Unlust erfahren, wenn dessen Häßlichkeit dadurch vermehrt wird.

Dasselbe nun muß auch bei Glück und Unglück der Fall sein. Der unmittelbare Anblick fremden Glückes erfreut uns naturgemäß, aber mit unserem Schmerz verglichen erregt er Schmerz. Fremder Schmerz an sich betrübt uns, aber er vermehrt die Vorstellung unseres eignen Glückes, und verschafft uns insofern Lust.

Es kann auch nicht befremdlich erscheinen, daß wir angesichts des Glückes und Unglückes anderer ein entgegengesetztes Gefühl haben, da wir finden, daß ein ebensolcher Ver-

Digitized by Google

gleich uns eine Art von Schadenfreude gegen uns selber einflößen kann, eine Freude über unsere Schmerzen, und Trauer über unsere Freuden. Der Rückblick auf vergangene Schmerzen ist angenehm, wenn wir mit unserer augenblicklichen Lage zufrieden sind; dagegen fühlen wir Unbehagen vergangenen Freuden gegenüber, wenn wir jetzt nichts genießen, was wir ihnen an die Seite stellen können. Der Vergleich ist dabei derselbe, wie wenn wir über die Gefühle anderer nachdenken. Folglich muß er auch von denselben Wirkungen begleitet sein.

Man kann sogar diese Schadenfreude sich selbst gegenüber auf sein gegenwärtiges Schicksal ausdehnen, und dies so weit treiben, daß man geflissentlich Kummer sucht und seine Schmerzen und Leiden vermehrt. Dies kann in zwei Fällen geschehen. *Erstens* im Falle der Betrübnis und des Unglücks eines Freundes oder einer uns teuren Person. *Zweitens*, wenn wir Reue fühlen über irgend ein Verbrechen, dessen wir uns schuldig gemacht haben. Dies sonderbare Bedürfnis nach Schmerz beruht in beiden Fällen auf dem Prinzip des Vergleichs. Ein Mensch, der sich irgend einem Genuß hingibt, während sein Freund von Trübsal heimgesucht ist, fühlt die von seinem Freund auf ihn reflektierte Trauer stärker vermöge des Vergleichs mit der originalen Lust, die er selbst genießt. Dieser Kontrast müßte allerdings auch die augenblickliche Lust lebhafter machen. Da aber angenommen werden darf, daß der Kummer hier der überwiegende Affekt ist, so kommt jede Vermehrung ihm zugute; sie wird von ihm verschlungen, so daß jede Wirkung auf den entgegengesetzten Affekt unterbleibt. Ebenso verhält es sich mit jenen Bußübungen, welche die Menschen sich um ihrer früheren Sünden und Verfehlungen willen auferlegen. Wenn ein Verbrecher über die Strafe nachdenkt, die er verdient hätte, so vergrößert sich die Vorstellung derselben durch den Vergleich mit seiner gegenwärtigen Behaglichkeit und Befriedigung. Dies zwingt ihn gewissermaßen Unbehagen zu suchen, um dadurch einem so unangenehmen Kontraste zu entgehen.

Diese Betrachtung erklärt den Ursprung des *Neides* so gut wie den der Schadenfreude. Der einzige Unterschied zwischen diesen Affekten besteht in folgendem: Der Neid wird durch den gegenwärtigen Genuß eines anderen erregt, indem auf Grund des Vergleiches damit die Vorstellung unseres eignen Genusses abnimmt. Die Schadenfreude dagegen ist der durch

Digitized by Google

nichts provozierte Wunsch, einem anderen Schaden zuzufügen, nur um aus dem Vergleich damit Lust zu gewinnen. Der Genuß, der Neid erregt, übertrifft meistens den unsrigen. Solche Überlegenheit rückt uns naturgemäß in den Schatten, und ruft einen unangenehmen Vergleich hervor. Und, wenn der fremde Genuß dem unsrigen nachsteht, so wünschen wir einen noch größeren Abstand, um die Vorstellung unseres eignen Genusses dadurch zu vergrößern. Wird dieser Abstand kleiner, so fällt der Vergleich weniger zu unseren Gunsten aus; er gewährt uns daher weniger Lust, und wird sogar unangenehm. Hieraus entspringt jene Art von Neid, die die Menschen empfinden, wenn sie gewahr werden, daß untergeordnete Leute sie einholen oder gar überholen in dem Streben nach Ruhm oder Glück. In diesem Neid sehen wir die Wirkung eines zweimal wiederholten Vergleichs. Jemand, der sich mit einem Niedrigeren vergleicht, schöpft Lust aus diesem Vergleich; nimmt der Abstand durch Erhöhung des Niedrigerstehenden ab, so entsteht nicht nur, wie zu erwarten wäre, eine Abnahme der Lust, sondern eine positive Unlust, und zwar durch den neuen Vergleich mit dem früheren Zustand.

Beachtenswert ist bei dem Neid, der durch die Überlegenheit anderer hervorgerufen wird, daß er nicht wächst mit der Größe des Abstandes zwischen uns und diesen anderen, sondern bedingt ist durch die Vergleichbarkeit.[26]) Ein gemeiner Soldat beneidet seinen General weniger als seinen Unteroffizier oder Korporal; ein hervorragender Schriftsteller fühlt gegenüber dem gewöhnlichen Skribenten weniger Eifersucht als gegenüber Autoren, die ihm annähernd gleichstehen. Man sollte nun meinen, die Unlust infolge des Vergleiches sei um so größer, je größer der Unterschied ist. Wir müssen aber andrerseits bedanken, daß der große Unterschied den Zusammenhang aufhebt und uns entweder davon abhält, uns mit so Entferntem zu vergleichen, oder die Wirkungen des Vergleichs abschwächt. Ähnlichkeit und Nähe erzeugen immer einen Zusammenhang der Vorstellungen; wird dieses Band zerstört, so nützt es nichts, wenn durch andere Umstände zwei Vorstellungen zusammengeführt werden. Da kein Band oder keine verknüpfende Eigenschaft zwischen ihnen besteht, die sie in der Einbildungskraft zu verbinden vermag, so ist es

26) Hume: proximity.

Digitized by Google

unmöglich, daß sie lange vereint bleiben oder eine beträchtliche Wirkung auf einander üben.

Bei meiner Betrachtung über das Wesen des Ehrgeizes bemerkte ich, daß den Großen eine doppelte Lust aus ihrer Macht erwächst, wenn sie ihre eigene Lage mit der ihrer Sklaven vergleichen. Dieser Vergleich hat eine doppelte Wirkung: Diese ergibt sich daraus, daß derselbe einerseits natürlich ist, und daß andererseits das eigene Subjekt dasjenige ist, worauf der Vergleich sich bezieht. Wenn die Einbildungskraft beim Vergleich von Objekten nicht leicht von dem einen zum anderen übergeht, so wird die Tätigkeit des Geistes in hohem Maße unterbrochen, und die Einbildungskraft muß bei Betrachtung des zweiten Objektes so zu sagen von vorn anfangen. Der Eindruck, der jedes der Objekte begleitet, scheint in diesem Falle nicht vergrößert, wenn ein größeres Objekt einem gleichartigen kleineren folgt, sondern die beiden Eindrücke bleiben gesondert, und bringen ihre gesonderten Wirkungen hervor, ohne irgendwie in Verbindung zu treten.

Der Mangel eines Zusammenhanges der Vorstellungen zerstört den Zusammenhang der Eindrücke und verhindert durch eine solche Trennung ihre gegenseitige Wirkung und ihren Einfluß auf einander.

Zur Bestätigung des Gesagten können wir bemerken, daß die annähernd gleiche Höhe des Verdienstes allein nicht ausreicht, Neid entstehen zu lassen, sondern daß hier andere Zusammenhänge unterstützend eingreifen müssen. Ein Dichter wird nicht leicht einen Philosophen beneiden, auch nicht einen Dichter anderer Art, oder einen, der einer anderen Nation oder einen, der einem anderen Zeitalter angehört. Alle diese Unterschiede verhindern oder verringern den Vergleich und folglich den Affekt. Hierin liegt auch der Grund weshalb alle Dinge groß oder klein erscheinen nur durch den Vergleich mit anderen derselben *Art*. Ein Berg kann in unseren Augen ein Pferd weder größer noch kleiner erscheinen lassen; wenn aber ein *flämisches* und ein *walliser* Pferd nebeneinander stehen, so erscheint das eine größer und das andere kleiner, als wenn jedes derselben für sich gesehen würde.

Aus demselben Prinzip läßt sich die Beobachtung der Historiker verständlich machen, daß in einem Bürgerkriege die Parteien es immer vorziehen, auf jede Gefahr hin einen fremden Feind herbei zu rufen, ehe sie sich ihren Mitbürgern

Digitized by Google

unterwerfen. Guicciardin macht diese Bemerkung mit Bezug auf die Kriege in Italien, wo der Zusammenhang der einzelnen Staaten genau genommen nur in dem Namen, der gemeinsamen Sprache, und der Nachbarschaft besteht. Auch diese machen doch, wenn die einen Staaten den anderen überlegen sind, den Vergleich für die letzteren natürlicher und unangenehmer. Dies veranlaßt die letzeren nach einer anderen Überlegenheit zu suchen, die in keinem Zusammenhang mit ihnen steht und dadurch einen weniger fühlbaren Einfluß auf die Einbildungskraft ausübt.[27]) Der Geist wird sich seiner verschiedenen Vorteile und Nachteile schnell bewußt; er findet seine Lage am unangenehmsten, wenn die Überlegenheit mit anderen Zusammenhängen verbunden ist. Er sucht daher, um möglichste Ruhe zu gewinnen, diese Verbindung zu lösen, oder die Association der Vorstellungen zu brechen, durch welche der Vergleich so viel natürlicher und wirksamer wird. Läßt sich die Association nicht brechen, so wünscht er um so heftiger die Überlegenheit zu beseitigen. Dies ist auch der Grund, weswegen Reisende meistens so freigebig mit ihrem Lob der *Chinesen* und *Perser* sind, während sie gleichzeitig die Nachbarvölker, die ihrem Vaterland Nebenbuhler werden können, herabsetzen.

Solche Beispiele aus der Geschichte und dem täglichen Leben sind vielsagend und merkwürdig. Aber wir können entsprechende und nicht minder beachtenswerte auch in den Künsten finden. Würde ein Autor eine Abhandlung schreiben, deren einer Teil ernst und tief wäre, der andere dagegen leicht und humoristisch, so würde jedermann eine so wunderliche Mischung verurteilen, und dem Schriftsteller eine Vernachlässigung aller Regeln der Kunst und Ästhetik zum Vorwurf machen. Diese Kunstregeln sind aber in den Eigenschaften der menschlichen Natur begründet. Die eine dieser Eigenschaften der menschlichen Natur verlangt von jeder Leistung eine gewisse innere Übereinstimmung. Und diese nun macht es dem Geist unmöglich, in einem Augenblick aus einem Affekt und einer Stimmung in eine ganz andere überzugehen. Deshalb tadeln wir doch Mr. Prior nicht, wenn er seine Alma

27) Ruft ein Staat einen anderen zu Hilfe, so erkennt er dessen Überlegenheit an; und dies beschämt ihn in höherem Grade, wenn der betreffende Staat ihm näher steht, weil er sich dann leichter mit ihm vergleicht.

Digitized by Google

und seinen Salomon in einem Bande vereinigt hat, obgleich diesem bewundernswerten Dichter die [Darstelllung der] Heiterkeit der einen ebenso gut gelang, wie die [Darstellung der] Schwermut des anderen. Selbst unter der Voraussetzung, daß der Leser diese beiden Dichtungen unmittelbar hintereinander liest, wird der Affektwechsel ihm doch keine oder nur geringe Schwierigkeit machen. Dies kann aber nur darin seinen Grund haben, daß ihm die beiden Leistungen vollkommen getrennt erscheinen. Durch diese Unterbrechung der Vorstellungen wird auch der Fortgang der Affekte unterbrochen, und verhindert, daß der eine den anderen beeinflüße oder ihm entgegenarbeite.

Ein heroischer und ein burlesker Vorwurf, auf einem Bilde vereinigt, würde entsetzlich sein. Aber wir hängen zwei Bilder von so entgegengesetztem Charakter in eine Stube, ja sogar dicht nebeneinander, ohne Bedenken oder Widerstreben.

Mit einem Wort, Vorstellungen können, sei es vermöge des Vergleichs, oder durch die Affekte, die jede von ihnen für sich erzeugt, nur dann auf einander wirken, wenn sie durch irgend eine Art des Zusammenhanges so miteinander verbunden sind, daß ein leichter Vorstellungsübergang, und folglich auch ein leichter Übergang der sie begleitenden Gefühlserregungen oder Eindrücke in einander stattfinden kann. Der eine Eindruck muß bei dem Fortgang der Einbildungskraft zu dem anderen festgehalten werden können. Dies Prinzip ist sehr beachtenswert, weil es dem entspricht, was wir sowohl bei dem *Verstande*, wie bei den *Affekten* bemerkten. Nehmen wir an, zwei in keiner Weise durch einen Zusammenhang verknüpfte Objekte werden mir entgegengebracht; jedes dieser Objekte ruft einzeln einen Affekt hervor; und diese beiden Affekte sind einander entgegengesetzt. Die Erfahrung lehrt uns dann, daß der Mangel eines Zusammenhangs zwischen den Objekten oder Vorstellungen dem natürlichen Gegensatz der Affekte entgegenwirkt, d. h. daß die Unterbrechung des Vorstellungsübergangs die Affekte von einander entfernt und ihren Widerstreit hindert. So verhält es sich auch beim Vergleich.

Aus diesen beiden Tatsachen dürfen wir mit Sicherheit schließen, daß ein Zusammenhang der Vorstellungen den Übergang der Eindrücke ineinander befördern muß. Ihre Abwesenheit genügt ja, denselben zu verhindern und das zu trennen, was naturgemäß aufeinander wirken sollte.

Digitized by Google

Wenn aber die Abwesenheit eines Objektes oder einer Eigenschaft eine sonst eintretende und natürliche Wirkung aufhebt, so dürfen wir daraus gewiß schließen, daß ihre Gegenwart zur Erzeugung einer solchen Wirkung beiträgt.

Neunter Abschnitt.

Über die Mischung von Wohlwollen und Zorn mit Mitleid und Schadenfreude.

Wir haben versucht, Mitleid und Schadenfreude zu erklären. Diese beiden Affekte entspringen aus der Einbildungskraft; es entsteht der eine oder der andere, je nach dem Licht, in dem diese ihr Objekt betrachtet. Beschäftigt sich unsere Einbildungskraft unmittelbar mit den [unlustvollen] inneren Zuständlichkeiten anderer, und vertieft sich in dieselben, so läßt sie uns alle von ihr vorgefundenen Affekte nachfühlen, aber in einer besonderen Art von Mißbehagen oder Kummer [die wir Mitleid nennen]. Vergleichen wir dagegen die Gefühle anderer mit unseren eigenen, so haben wir ein Gefühl, das jenen direkt entgegengesetzt ist. Wir fühlen beim Mißbehagen anderer Freude, bei ihrer Freude Mißbehagen.

Aber dies sind nur die allgemeinsten Grundzüge der Gemütsbewegungen, Mitleid und Schadenfreude genannt. Andere Affekte vermengen sich später damit. Zum Mitleid gesellt sich immer etwas Liebe oder freundliche Gesinnung, zur Schadenfreude etwas Haß oder Zorn.

Es muß nun zugestanden werden, daß eine solche Mischung auf den ersten Blick meiner Theorie zu widersprechen scheint. Das Mitleid ist eine Unlust, und die Schadenfreude eine Freude, die aus dem Unglück anderer entsteht. Darnach müßte das Mitleid, wie [dies] sonst [Unlust, die andere uns bereiten, zu tun pflegt], Haß erzeugen, und die Schadenfreude Liebe. Diesen Widerspruch versuche ich auf folgende Weise zu lösen.

Um den Übergang der Affekte zu ermöglichen, bedarf es eines doppelten Zusammenhanges, nämlich von Eindrücken und von Vorstellungen; ein einfacher Zusammenhang genügt nicht, um diese Wirkung hervorzubringen. Um aber die ganze Kraft dieses Doppelzusammenhanges zu verstehen, müssen wir

Digitized by Google

bedenken, daß der Charakter eines Affektes nicht durch das gegenwärtige Gefühl oder die augenblickliche Lust oder Unlust allein bestimmt wird, sondern durch die ganze in ihm liegende Richtung und Bewegungstendenz von ihrem Ausgang zu ihrem Ziel. Ein Eindruck kann mit einem anderen zusammenhängen, nicht nur dadurch, daß die zugehörigen Gefühle sich gleichen, wie wir dies in allen bisherigen Fällen annahmen, sondern auch dadurch, daß die in beiden liegenden Impulse oder Bewegungsrichtungen die gleichen sind und sich entsprechen. Dies kann auf Stolz und Niedergedrücktheit nicht zutreffen, weil dies einfache Gefühle sind, ohne jede Richtung oder Tendenz zum Handeln, sondern wir müssen diesen besonders gearteten Zusammenhang der Eindrücke nur bei solchen Affekten aufsuchen, die von einem Streben oder Wunsch begleitet sind; z. B. bei Liebe oder Haß.

Wohlwollen, das Streben, das die Liebe begleitet, ist ein Verlangen, die geliebte Person glücklich zu sehen und ein Abscheu vor ihrem Unglück; Zorn, das Streben, das den Haß begleitet, ist ein Verlangen nach dem Unglück der gehaßten Person und ein Abscheu vor ihrem Glück. Jedes Verlangen also nach dem Glück eines anderen und jeder Abscheu vor seinem Unglück ist dem Wohlwollen gleichartig; ebenso jedes Verlangen nach dem Unglück eines anderen und jeder Abscheu gegen sein Glück dem Zorn. Nun ist das Mitleid ein Verlangen nach dem Glück des anderen und ein Abscheu vor seinem Unglück; Schadenfreude dagegen ist das entgegengesetzte Verlangen. Das Mitleid ist also dem Wohlwollen verwandt, die Schadenfreude dem Zorn. Das Wohlwollen aber hängt, wie wir schon sahen, mit der Liebe vermöge einer natürlichen und ursprünglichen Qualität [des Geistes] zusammen; ebenso der Zorn mit dem Haß. Durch diese Kette sind die Affekte des Mitleids und der Schadenfreude mit Liebe und Haß verknüpft.

Diese Hypothese stützt sich auf ausreichende Erfahrung. Wer aus irgendwelchen Motiven zur Ausführung einer Tat sich entschlossen hat, ist jedem anderen Interesse oder Motiv, das diesen Entschluß kräftigen und ihm Macht und Einfluß auf den Geist verleihen kann, leicht zugänglich. Um uns in irgend einer Absicht zu bestärken, suchen wir nach Motiven des Nutzens, der Ehre, der Pflicht. Und da nun Mitleid und Wohlwollen, und Schadenfreude und Zorn gleiche, nur aus

Digitized by Google

verschiedenen Prinzipien entspringende Weisen des Verlangens sind, so ist es nicht befremdlich, wenn sie sich so vollständig vermischen, daß man sie nicht mehr unterscheiden kann. Die Verknüpfung zwischen Wohlwollen und Liebe, Zorn und Haß ist eine *ursprüngliche* und primäre; ihr Verständnis schließt darum keine Schwierigkeit in sich.

Dieser Beobachtung können wir eine andere hinzufügen. Wohlwollen und Zorn, und folglich auch Liebe und Haß können entstehen, wenn unser Glück oder Unglück irgendwie von dem Glück oder Unglück einer anderen Person abhängt, die sonst in gar keinem Zusammenhang mit uns steht. Diese Beobachtung muß so sonderbar scheinen, daß es berechtigt ist, wenn wir einen Augenblick bei ihrer Betrachtung verweilen.

Nehmen wir an, zwei Menschen desselben Gewerbes suchen in einer Stadt, die nicht groß genug ist, um sie beide zu ernähren, Beschäftigung. Es ist klar, daß der Erfolg des einen sich absolut nicht mit dem des anderen verträgt, d. h. daß alles, was dem Interesse des einen dient, dem seines Nebenbuhlers entgegenwirkt und umgekehrt. Nehmen wir dagegen an, zwei Kaufleute, die in verschiedenen Weltteilen leben, treten in Handelsgemeinschaft, dann wird Gewinn oder Verlust des einen sofort auch Gewinn oder Verlust seines Kompagnons; dasselbe Los trifft notwendigerweise beide zumal. Offenbar wird in dem ersten Falle Haß aus dem Gegensatz der Interessen sich ergeben; dagegen entsteht in dem zweiten, aus dem Zusammengehen der Interessen, Liebe. Wir wollen sehen, welches Prinzip wir für diese Affekte verantwortlich machen können.

Es ist klar, daß dieselben nicht aus dem doppelten Zusammenhang, der Eindrücke und der Vorstellungen, herrühren können, wenn wir nur das gegenwärtige Gefühl berücksichtigen. Gehen wir aus vom ersten Fall, dem der Nebenbuhlerschaft. Die Lust und der Vorteil des Rivalen bringen mir notwendigerweise Unlust und Verluste. Aber diese werden ausgeglichen durch die Lust und die Vorteile, die seine Unlust und seine Verluste mir gewähren. Gesetzt, er hat gar keinen Erfolg, so kann dies sogar der Befriedigung das Übergewicht verschaffen.

Ebenso erfreuen mich die Erfolge eines Kompagnons. Aber seine Mißerfolge bedrücken mich im gleichen Verhältnis. Und es läßt sich wohl annehmen, daß in vielen Fällen das letztere Gefühl überwiegt. Mag aber ein Nebenbuhler oder ein Kom-

Digitized by Google

pagnon Glück oder Unglück haben, immer werde ich den ersteren hassen und den letzteren lieben.

Die Liebe zu meinem Kompagnon nun kann nicht aus dem Zusammenhang oder der Verknüpfung, die zwischen uns besteht, hervorgehen, wie dies bei der Liebe zu einem Bruder oder Landsmann der Fall ist. Der Nebenbuhler steht ja fast in ebenso engem Zusammenhang zu mir, als der Kompagnon. Wenn die Lust des letzteren mir Lust gewährt, und seine Unlust Unlust, so erregt die Lust des ersteren meine Unlust und seine Unlust meine Lust. Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist also in beiden Fällen derselbe. In dem einen Fall besteht allerdings zwischen Ursache und Wirkung noch die weitere Beziehung der Ähnlichkeit, während beide in dem anderen Fall zueinander in Gegensatz stehen. Der Gegensatz aber ist auch eine Art von Ähnlichkeit. Folglich bleiben die Dinge überhaupt in beiden Fällen so ziemlich die gleichen.

Die einzige Erklärung schließlich, die wir von dieser Erscheinung geben können, ist entnommen aus jenem oben erwähnten Prinzip der gleichen Richtungen. Unsere Sorge um den eignen Vorteil läßt uns bei dem Glück des Kompagnons Lust, und bei seinem Unglück Unlust fühlen. Hier geschieht also dasselbe, wie wenn wir durch *Sympathie* ein Gefühl erleben, das demjenigen entspricht, welches jemand in unserer Gegenwart erlebt. Andererseits läßt uns eben jene Sorge für unseren eignen Vorteil bei dem Glück unseres Nebenbuhlers Unlust, und bei seinem Unglück Lust empfinden. Wir haben also hier denselben Gegensatz der Gefühle, der beim Vergleich [mit andern], und bei der Schadenfreude entsteht. Da nun eine gleiche Richtung der Affekte, wenn sie in der Rücksicht auf unseren Vorteil gegründet ist, Wohlwollen bezw. Zorn hervorrufen kann, so darf man sich nicht wundern, daß eine eben solche gleiche Richtung, auch dann wenn sie auf Sympathie und Vergleich beruht, diese Wirkung hat.

Allgemein können wir sagen, daß es unmöglich ist, anderen aus irgend welchem Grunde Gutes zu tun, ohne eine Spur von freundlicher Gesinnung und Wohlwollen gegen dieselben; ebenso erzeugen die Kränkungen, deren wir uns schuldig machen, Haß, nicht nur in der Person, die sie erleidet, sondern auch in uns selber. Diese Erscheinungen lassen sich allerdings zum Teil auf andere Prinzipien zurückführen.

Digitized by Google

Aber hier stoßen wir auf einen gewichtigen Einwand, den wir erst prüfen müssen, ehe wir weiter gehen können. Ich habe zu beweisen versucht, daß Macht und Reichtum bezw. Armut und Niedrigkeit, Liebe bezw. Haß erzeugen, auch wenn sie an sich nicht Grund der Lust oder Unlust für uns sind. Sie wirken dann auf uns vermöge eines sekundären Gefühls, das aus der Sympathie mit dem Schmerz oder der Lust herstammt, welche sie in der Person, die ihrer teilhaftig ist, erzeugen. Durch Sympathie mit ihrer Freude entsteht Liebe, durch Sympathie mit ihrer Unlust Haß. Zur Erklärung der Erscheinungen von Mitleid und Schadenfreude aber bedurfte es unbedingt des Grundsatzes, den ich soeben aufstellte, nämlich: Nicht das gegenwärtige Gefühl oder die augenblickliche Lust oder Unlust bestimmt den Charakter eines Affektes, sondern die allgemeine Bewegungsrichtung oder Tendenz des Gefühls, von ihrem Anfangs- zu ihrem Zielpunkt. Nach diesem Grundsatz erzeugt Mitleid, d. h. Sympathie mit dem Schmerz, Liebe. Dies geschieht, indem wir vermöge der Sympathie Anteil nehmen an dem guten oder bösen Schicksal anderer und daraus ein sekundäres Gefühl in uns entsteht, das dem primären entspricht. Dasselbe ergibt sich, indem Mitleid dieselbe Wirkung ausübt, wie Liebe und Wohlwollen. Bewährt sich nun diese Regel in einem Fall, warum gilt sie nicht überall? Warum erzeugt die Sympathie mit der Unlust in anderen Fällen einen Affekt, der verschieden ist von Wohlwollen und freundlicher Gesinnung? Steht es einem Philosophen an, die Methode seines Schließens zu ändern und von einem Prinzip zum entgegengesetzten überzuspringen, je nach der besonderen Erscheinung, die er erklären möchte?[28])

Ich habe zwei verschiedene Ursachen erwähnt, aus denen ein Übergang der Affekte ineinander hervorgehen kann, nämlich den doppelten Zusammenhang, zwischen Vorstellungen und zwischen Eindrücken, und — ein Tatbestand, der diesem ähn-

28) Mitleid ist zunächst miterlebte oder „sympathische" Unlust. Aber diese tendiert auf das Glück des Bemitleideten. Dadurch ist sie der Liebe verwandt, und geht in dieselbe über. Das Gefühl dieser Tendenz ist das „sekundäre Gefühl", das dem primären entspricht. Wenn aber die Sympathie mit der Unlust anderer solches Mitleid wecken kann, warum tut sie dies nicht immer? Mit anderen Worten: wie konnte ehemals aus solcher Sympathie die *Mißachtung* der Armen oder Niedrigstehenden (der „Haß" gegen dieselben) abgeleitet werden? Darauf gibt das folgende die Antwort.

Digitized by Google

lich ist — eine Übereinstimmung in der Tendenz und Richtung zweier Wünsche, die aus verschiedenen Prinzipien entspringen. Nun behaupte ich, wenn die Sympathie mit einer Unlust schwach ist, so entsteht aus der ersten jener beiden Ursachen Haß oder Verachtung; ist sie hingegen stark, so entsteht aus der zweiten Liebe oder freundliche Gesinnung. Auf diese Weise wird die obige, scheinbar so große Schwierigkeit gelöst. Dies neue Prinzip aber stützt sich auf so augenfällige Belege, daß wir es hätten aufstellen müssen, wäre dies auch nicht zur Erklärung einer Erscheinung notwendig gewesen.

Zweifellos bleibt die Sympathie nicht immer auf den gegenwärtigen Augenblick beschränkt; oft läßt sogar Mitteilung ein Gefühl für fremde Leiden und Freuden in uns entstehen, die noch nicht vorhanden sind, sondern die wir nur durch die Kraft unserer Phantasie vorausnehmen. Angenommen, ich sehe einen mir ganz unbekannten Menschen, der, im Felde schlafend, in Gefahr ist, von Pferden zertrampelt zu werden, so werde ich demselben sofort zu Hilfe eilen. Hierzu werde ich durch dasselbe Prinzip der Sympathie getrieben, vermöge dessen ich an dem aktuellen Leid eines Fremden teilnehme. Die bloße Erwähnung solcher Tatsachen genügt. Die Sympathie ist nichts anderes als eine lebhafte, in einen Eindruck verwandelte Vorstellung. Es ist aber einleuchtend, daß wir beim Gedanken an das in der Zukunft mögliche oder wahrscheinliche Geschick eines Menschen uns so lebhaft in dasselbe versetzen können, daß wir daran ein Interesse nehmen, als handle es sich um uns selbst. So fühlen wir Leiden und Freuden, die uns nicht betreffen, und im Augenblick gar nicht vorhanden sind.

Wenn wir aber sympathisierend in die Zukunft eines Menschen uns versetzen, so richtet sich doch die Ausdehnung unserer Sympathie zum großen Teil nach unserem Bewußtsein von seinem augenblicklichen Zustand. Es kostet der Einbildungskraft eine große Anstrengung, auch nur die augenblicklichen Gefühle anderer so lebhaft zu erfassen, daß wir sie tatsächlich fühlen. Aber es wäre uns unmöglich, die Sympathie auf die Zukunft auszudehnen, wofern wir dabei nicht durch einen gegenwärtigen Umstand, der uns lebhaft berührt, unterstützt würden. Wenn das gegenwärtige Unglück eines anderen stark auf mich wirkt, so bleibt die Lebhaftigkeit der Vorstellung nicht auf ihr unmittelbares Objekt beschränkt, sondern dieselbe

Digitized by Google

dehnt ihre Wirkung auf alle damit zusammenhängenden Vorstellungen aus, und erweckt in mir eine lebhafte Anschauung aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lebensumstände dieser Person, sowohl der nur möglichen, wie der wahrscheinlichen oder der sicher bevorstehenden. Vermöge dieser lebhaften Anschauung interessiere ich mich für dieselben, nehme Anteil an ihnen, und fühle eine sympathische Bewegung in meiner Brust, derjenigen entsprechend, die ich bei dem anderen voraussetze. Ist dagegen die Lebhaftigkeit der ersten Vorstellung schwächer, so werden auch die damit zusammenhängenden Vorstellungen schwächer. Sie verhalten sich wie Röhren, die nicht mehr Wasser fortleiten können, als aus der Quelle entspringt. Vermöge dieser Abnahme aber wird der Blick in die Zukunft, dessen es bedarf, wenn ich mich vollkommen für das Schicksal eines anderen interessieren soll, gestört. Ich fühle wohl noch den gegenwärtigen Eindruck; aber weiter geht meine Sympathie nicht; die Kraft der ersten Vorstellung überträgt sich nicht auf meine Vorstellungen der damit zusammenhängenden Objekte. Tritt insbesondere das Unglück eines anderen mir in dieser eindruckslosen Weise entgegen, so teilt es sich mir freilich mit, und ich werde von allen den Affekten ergriffen, die damit zusammenhängen. Da ich aber nicht genügend interessiert bin, um an seinem [zukünftigen] Glück ebenso Anteil zu nehmen, wie an seinem [gegenwärtigen] Unglück, so empfinde ich nicht die erweiterte Sympathie oder die an sie verknüpften Affekte.

Um nun zu wissen, welche Affekte diesen verschiedenen Arten der Sympathie zugehören, müssen wir bedenken, daß Wohlwollen eine originale Lust ist, die aus der Lust einer geliebten Person entsteht, und eine Unlust, die aus ihrer Unlust sich ergibt; aus welcher Übereinstimmung der Eindrücke weiter der Wunsch nach dem Glück, und der Abscheu vor dem Unglück des anderen entsteht.[29]) Damit also ein Affekt[30]) in

---

29) Nach früher Gesagtem *ist* das Wohlwollen einfach dieser Wunsch und dieser Abscheu. Aber allerdings schließt das Wohlwollen gegen einen anderen, auch nach H., die Sympathie mit der Lust und der Unlust desselben als *Voraussetzung* in sich. Und dies ist es, worauf H. hier den Nachdruck legt. Zugleich liegt doch im folgenden eine genauere Bestimmung dieses Gedankens. Die Meinung ist: Soll in mir Wohlwollen gegen jemand, der Grund zur *Unlust* hat, also gegen den Armen, Niedrigstehenden etc., entstehen, so ist dazu erforderlich, nicht

Digitized by Google

Wohlwollen ausschlage, ist es nötig, daß wir diese beiden Eindrücke — die den Eindrücken in der betrachteten Person entsprechen — fühlen; einer von ihnen genügt nicht zu diesem Zweck. Haben wir nur für den einen Sympathie und zwar für den der Unlust, so ist unsere Sympathie dem Zorn und dem Haß verwandt, wegen der Unlust, die sie uns bereitet. Ob aber unsere Sympathie eine begrenzte oder eine erweiterte ist, hängt von der Stärke der primären Sympathie ab. Daraus folgt, daß es mit dem Affekt der Liebe oder des Hasses[31]) ebenso sich verhält. Ein starker Eindruck[32]), der sich uns mitteilt, ergibt eine zwiefache Tendenz zu Affekten; dieselbe ist durch Gleichheit der Richtung dem Wohlwollen und der Liebe verwandt, mag der erste Eindruck auch noch so schmerzlich gewesen sein. Ein schwacher Eindruck von Unlust dagegen ist dem Zorn und dem Haß durch die Ähnlichkeit der Gefühle verwandt. Das Wohlwollen also entspringt aus einem hohen Grade von Unglück, bezw. aus jedem Grade, mit dem wir stark sympathisieren. Haß oder Geringschätzung dagegen entsteht bei einem geringen Grade oder bei schwacher Sympathie. Dies ist das Prinzip, das ich beweisen und deutlich machen wollte.

---

nur, daß ich mit dieser seiner gegenwärtigen Unlust, sondern auch, daß ich mit dem *zukünftigen* Glück oder Unglück des Betreffenden sympathisiere. Aus der letzteren Sympathie erst entsteht das Wohlwollen, d. h. das Streben nach solchem Glück und der Abscheu vor solchem Unglück des anderen. Kommt es nicht zu dieser erweiterten Sympathie („extensiv sympathy"), bleibt es also bei der Anteilnahme an der gegenwärtigen Unlust, so ergibt sich daraus Haß oder Mißachtung. Ob aber solche Erweiterung der Sympathie stattfindet, hängt von dem Grade ab, in welchem sich mir jene Unlust aufdrängt.

30) Gemeint ist insbesondere der Affekt, den die *Unlust* eines anderen weckt.

31) Eigentlich müßte es heißen: mit dem Affekt des Wohlwollens oder des Hasses. Aber die „Liebe" vertritt hier alle wohlwollenden Affekte, nicht nur das „Wohlwollen", sondern, wie weiter unten sich ergibt, auch das Mitleid. Ebenso begreift der Haß, hier wie im bisherigen überall, jede Art der Mißachtung, Geringschätzung, Verachtung in sich. H. will sagen: Wenn das Entstehen oder Nichtentstehen der „erweiterten" Sympathie von der Stärke der primären Sympathie, d. h. der Sympathie mit der *gegenwärtigen Unlust* eines anderen, abhängt, so hängt auch das Auftreten von „Liebe" oder „Haß" davon ab, da dies ja durch das Entstehen oder Nichtentstehen der „erweiterten Sympathie" bedingt ist.

32) Nämlich der *Unlust* eines anderen.

Digitized by Google

Für dieses Prinzip spricht nicht nur unsere Vernunft, sondern auch die Erfahrung. Ein gewisser Grad von Armut erregt Geringschätzung, ein höherer Grad erzeugt Mitleid und Wohlwollen. Wir mögen einen Bauern oder Dienstboten gering schätzen. Erscheint aber das Elend eines Bettlers sehr groß, oder wird es uns in sehr lebhaften Farben geschildert, so sympathisieren wir mit ihm in seinem Leid und fühlen im Herzen merkliche Regungen von Mitleid und Wohlwollen. Dasselbe Objekt kann darnach entgegengesetzte Affekte erzeugen, je nach seinen verschiedenen Graden. Die Affekte müssen folglich durch Faktoren bedingt sein, die in solchen bestimmten Graden wirken. Dies eben besagt meine Hypothese. Die Zunahme der Sympathie [mit dem Unglück] hat offenbar dieselbe Wirkung, wie die Zunahme des Unglücks.

Ein unfruchtbares und ödes Land erscheint uns immer häßlich und unangenehm, und flößt uns meistens Geringschätzung gegen seine Bewohner ein. Dieses unangenehme Gefühl nun entspringt zum großen Teil aus der Sympathie mit den Bewohnern, wie dies schon bemerkt wurde. Diese Sympathie ist aber nur schwach und geht nicht über das unmittelbare Gefühl hinaus; und dieses ist unangenehm. Der Anblick einer eingeäscherten Stadt dagegen erweckt wohlwollende Gefühle, weil wir uns in diesem Falle so in die Interessen der unglücklichen Bewohner hineinversetzen, daß wir nicht nur ihr Mißgeschick fühlen, sondern auch ihr Wohlergehen wünschen.

So gewiß aber die Stärke des Eindrucks [der Unlust eines anderen, der sich uns mitteilt] im allgemeinen Mitleid und Wohlwollen erzeugt, so steht doch andererseits fest, daß bei einer allzu großen Steigerung desselben diese Wirkung aufhört. Dies verdient vielleicht unsere Beachtung. Ist die Unlust entweder an sich gering, oder das Objekt derselben weit von uns entfernt, so beschäftigt sie die Einbildungskraft nicht, und vermag demgemäß uns nicht das gleiche Interesse für die Zukunft und das ungewisse [zukünftige] Glück [des anderen, mit dem wir sympathisieren] einzuflößen, wie für das gegenwärtige wirkliche Übel [desselben]. Steigt die Unlust, so interessieren wir uns so sehr für die Angelegenheit der betreffenden Person, daß uns deren erfreuliches Schicksal ebenso nahe geht wie das unerfreuliche. Aus dieser vollständigen Sympathie entwickelt sich dann Mitleid und Wohlwollen. Man kann sich

Digitized by Google

aber leicht denken, daß das gegenwärtige Übel, wenn es uns mit *außergewöhnlicher* Stärke entgegentritt, unsere Aufmerksamkeit vollständig fesselt; dadurch wird die oben erwähnte, doppelte Sympathie wiederum verhindert. So finden wir, daß die Menschen überhaupt, besonders aber die Frauen, geneigt sind, freundliche Gesinnung gegen Verbrecher zu hegen, die zum Schaffot geführt werden; sie stellen sich dieselben gern ungewöhnlich schön und wohlgebildet vor. Wer aber bei der grausamen Vollstreckung der Folterstrafe zugegen ist, empfindet keine solchen zarten Regungen, sondern wird von Entsetzen übermannt, und hat keine Zeit, dieses unangenehme Gefühl durch die entgegenwirkende Sympathie abzuschwächen.

Aber am meisten spricht für meine Hypothese der Fall, in dem wir durch einen Tausch der Objekte die doppelte Sympathie von dem Affekt trennen, auch einem solchen von nur mittlerer Stärke.[33]) In diesem Falle sehen wir das Mitleid nicht, wie gewöhnlich, Liebe und freundliche Gesinnung hervorrufen, sondern immer den entgegengesetzten Affekt wecken. Sehen wir jemand im Unglück, so werden wir von Mitleid und Liebe bewegt, aber derjenige, der dies Unglück verschuldete, wird Gegenstand unseres stärksten Hasses, und wir verabscheuen ihn um so mehr, je größer unser Mitleid ist. Aus welchem Grunde nun erzeugt ein und derselbe Affekt des Mitleids Liebe für die Person, welche vom Unglück betroffen ist, und Haß gegen die Person, die dasselbe verursacht hat? Dies geschieht doch nur, weil in letzterem Falle der Urheber des Unglücks nur mit diesem im Zusammenhang steht, während wir bei dem Gedanken an den Leidenden unseren Blick nach allen Seiten wenden, und darum sein Wohlergehen ebensosehr wünschen, als wir seinen Kummer mitfühlen.

Ehe ich das gegenwärtige Thema verlasse, will ich nur noch bemerken, daß dies Phänomen der doppelten Sympathie und ihrer Tendenz, Liebe zu erzeugen, auch zu der Freund-

33) D. h. der Fall, in dem wir, ausgehend von der Person, die das Objekt der doppelten Sympathie ist, auf ein *anderes* Objekt, nämlich die Person, welche das Unglück jener ersteren verschuldet hat, hinblicken. Dann entsteht aus der Betrachtung des Unglücks ein Affekt, der auf diese zweite Person sich bezieht, also von der doppelten Sympathie und ihrem Objekt „getrennt" ist; dies geschieht auch dann, wenn die Wirkung dieses Unglücks auf uns nicht so stark ist, daß dadurch die doppelte Sympathie, der obigen Darlegung gemäß, am Eingreifen verhindert wird.

Digitized by Google

schaft beitragen mag, die wir naturgemäß für unsere Verwandten und Bekannten fühlen. Durch Gewohnheit und Verwandtschaft dringen wir tief ein in die Gefühle anderer; jedes Schicksal, das ihnen bevorzustehen scheint, wird uns vermöge der Einbildungskraft lebendig und wirkt, als ginge es uns unmittelbar an. Wir freuen uns ihrer Freuden und bekümmern uns um ihren Schmerz, nur vermöge der Kraft der Sympathie. Nichts, was sie betrifft, ist uns gleichgültig; diese Übereinstimmung der Gefühle aber ist die natürliche Begleiterin der Liebe, und ruft daher leicht diesen Affekt hervor.

Zehnter Abschnitt.

Von Achtung und Verachtung.

Es bleibt uns nun, damit wir alle Affekte, die irgend eine Beimischung von Liebe oder Haß haben, verstehen, nur noch übrig, die Affekte der *Achtung* und der *Verachtung*, und daneben die Liebesaffekte zu erklären. Beginnen wir mit der Achtung und Verachtung.

Wenn wir die Eigenschaften und die Lage anderer betrachten, so können wir sie entweder nur daraufhin ansehen, was sie tatsächlich und an sich selbst sind, oder aber wir können einen Vergleich anstellen zwischen ihnen und unseren eignen Lebensverhältnissen und Eigenschaften; oder endlich, wir können diese beiden Arten der Betrachtung miteinander verbinden. Vom ersten Gesichtspunkt aus betrachtet, erwecken die guten Eigenschaften Liebe, vom zweiten Niedergedrücktheit, und vom dritten Achtung. Achtung ist ein Gemisch jener beiden anderen Affekte. Schlechte Eigenschaften erzeugen gleicherweise entweder Haß oder Stolz oder Verachtung, je nach dem Licht, in dem wir sie betrachten.

Daß Verachtung einen Zusatz von Stolz, und Achtung einen Zusatz von Niedergedrücktheit enthält, scheint mir in dem Gefühl oder unmittelbaren Eindruck so klar zu liegen, daß es keines besonderen Beweises für diese Behauptung bedarf. Ebenso zweifellos ist es, daß diese Mischung aus einem stillschweigenden Vergleich der geachteten oder verachteten Person mit uns selber hervorgeht. Derselbe Mensch kann,

Digitized by Google

vermöge seiner Stellung und Begabung, entweder Achtung, oder Liebe, oder Verachtung erwecken, je nachdem derjenige, der ihn betrachtet, erst unter, dann neben, und zuletzt über ihm steht. Bei Veränderung des Gesichtspunktes ändert sich das Verhältnis eines Objektes zu uns vollständig, auch wenn das Objekt selbst unverändert bleibt. Und dies zieht eine Veränderung der Affekte nach sich. Die fraglichen Affekte entstehen folglich, indem wir auf das Verhältnis zu uns achten d. h. aus einem Vergleich.

Ich habe schon bemerkt, daß der [menschliche] Geist dem Stolze sehr viel mehr zuneigt als der Niedergedrücktheit; und ich habe versucht, diese Erscheinung aus den Prinzipien der menschlichen Natur zu erklären. Mag man nun meinen Schlußfolgerungen zustimmen oder nicht, die Erscheinung ist unbestritten, und tritt in vielen Fällen zu Tage. Unter anderem bewirkt sie auch, daß das der Verachtung beigemengte Quantum von Stolz weit größer ist als das mit der Achtung verbundene Maß von Niedergedrücktheit, daß wir uns also mehr gehoben fühlen beim Anblick jemandes, der tiefer steht als wir selbst, als niedergedrückt durch die Gegenwart eines Höherstehenden. Verachtung und Spott haben einen so starken Beigeschmack von Stolz, daß man kaum den vom Stolz verschiedenen Affekt darin erkennt. Bei Achtung und Wertschätzung dagegen macht die Liebe einen größeren Bestandteil aus als die Niedergedrücktheit. Der Affekt der Eitelkeit ist so leicht bei der Hand, daß er beim leisesten Ruf erwacht, während die Niedergedrücktheit einen stärkeren Antrieb braucht, um sich zu zeigen.

Hier hat man aber ein Recht zu fragen, warum diese Mischung nur in einigen Fällen stattfindet, und nicht bei jeder Gelegenheit eintritt. Alle jene Objekte, die dann, wenn eine andere Person sie besitzt, Liebe erzeugen, werden Anlaß zum Stolz, wenn sie uns selbst zu eigen sind. Sie sollten daher füglich nicht nur Ursache der Liebe, sondern zugleich der Niedergedrücktheit sein, sobald sie anderen gehören, und mit den Objekten verglichen werden, die wir selbst besitzen. Ebenso müßte jede Eigenschaft, die, lediglich an sich betrachtet, Haß erzeugt, beim Vergleich Stolz erwecken. Aus der Vermischung dieser Affekte, des Hasses und des Stolzes, aber müßte Geringschätzung oder Verachtung entstehen. Es erhebt sich also hier die noch ungelöste Frage, weshalb gewisse Objekte reine Liebe

Digitized by Google

oder reinen Haß erzeugen, und nicht immer [statt ihrer] die Mischaffekte von Achtung und Verachtung entstehen.

Ich habe bisher immer angenommen, daß die Affekte von Liebe und Stolz hinsichtlich der Gefühle [die sie charakterisieren] einander gleichartig seien; andererseits ebenso die Affekte des Hasses und der Niedergedrücktheit, d. h. daß die beiden ersteren immer angenehm, die beiden letzteren immer unangenehm seien. Aber so gewiß dies ausnahmslos zutrifft, so findet man doch, daß sowohl die beiden angenehmen als auch die beiden unangenehmen Affekte gewisse Verschiedenheiten, ja Gegensätze aufweisen, durch die sie sich unterscheiden. Nichts belebt und erhebt den Geist so wie Stolz und Eitelkeit, dagegen pflegt Liebe und freundliche Gesinnung denselben eher zu schwächen und zu entkräften. Und dieselbe Verschiedenheit findet sich bei den unangenehmen Affekten. Zorn und Haß verleihen allen unseren Gedanken und Handlungen eine eigentümliche Kraft, während Niedergedrücktheit und Scham uns niederschlagen und entmutigen. Von diesen Eigenschaften der Affekte muß man sich eine klare Vorstellung machen. Vergessen wir nicht, daß Stolz und Haß die Seele kräftigen, Liebe und Niedergedrücktheit sie schwächen.

Hiervon ist die Folge, daß Liebe und Stolz zwar wegen ihrer Übereinstimmung hinsichtlich des angenehmen Gefühlstones immer von denselben Objekten, aber wegen jenes Gegensatzes sie in sehr verschiedenen Graden erregt werden. Genie und Gelehrsamkeit sind *angenehme* und *imponierende* Dinge und stehen vermöge dieser beiden Eigenschaften dem Stolz und der Eitelkeit nahe, während sie nur durch ihren Lustcharakter mit der Liebe zusammenhängen. Unwissenheit und Einfältigkeit sind *unangenehm* und *niedrig*. Dies bringt sie in gleicher Weise in doppelte Verknüpfung mit der Niedergedrücktheit, und in einfache mit dem Haß.

Wir dürfen es daher als gewiß ansehen, daß ein und dasselbe Objekt zwar immer, je nach der Besonderheit der Umstände, Liebe und Stolz oder Niedergedrücktheit und Haß erzeugt, aber selten die ersteren und die letzteren beiden Affekte im gleichen Verhältnis.

Wir erwähnten oben als noch ungelöste Frage die: wieso ein Objekt jemals reine Liebe oder reinen Haß hervorrufen könne; warum diese nicht immer durch eine Beimischung von Niedergedrücktheit oder Stolz zu Achtung oder Verachtung

Digitized by Google

werden. Im Obigen nun müssen wir die Lösung dieser Schwierigkeit suchen. Jede Eigenschaft eines anderen, die vermöge des Vergleichs mit uns selbst Niedergedrücktheit in uns erzeugt, muß, wenn wir sie selbst besitzen, Stolz erzeugen; und umgekehrt, kein Objekt erzeugt beim Vergleich Stolz, das nicht, direkt betrachtet, Niedergedrücktheit erzeugen würde. Es ist ja gewiß, Objekte erzeugen beim *Vergleich* immer ein Gefühl, das dem ihnen selbst unmittelbar zugehörigen Gefühl direkt entgegengesetzt ist. Nehmen wir nun an, ein Objekt trete uns entgegen, welches ganz besonders dazu angetan ist, Liebe zu erwecken, sich aber nur unvollständig dazu eignet, Stolz zu erregen. Besitzt ein anderer dies Objekt, so erzeugt es unmittelbar einen hohen Grad von Liebe, aber auf Grund des Vergleichs nur einen geringen Grad von Niedergedrücktheit. Dieser letztere Affekt macht sich folglich in der Zusammensetzung kaum bemerkbar, und vermag nicht die Liebe in Achtung zu verwandeln. Derart verhält es sich mit Gutmütigkeit, guter Laune, Willfährigkeit, Großmut, Schönheit und manchen anderen Eigenschaften. Diese sind besonders geeignet, Liebe in anderen zu erwecken, haben aber eine geringere Tendenz, Stolz in uns selbst hervorzurufen. Deshalb erzeugt die Wahrnehmung derselben bei einer anderen Person reine Liebe mit nur einem kleinen Zusatz von Niedergedrücktheit und Achtung. Diese Überlegung läßt sich unschwer auf die entgegengesetzten Affekte übertragen.

Ehe wir dies Thema verlassen, mag es angebracht erscheinen, daß wir noch ein ziemlich merkwürdiges Phänomen uns verständlich machen, nämlich die Tatsache, daß wir solche, die wir mißachten, gewöhnlich von uns fern halten, und den Niedrigstehenden nicht gestatten, sich uns auch nur räumlich oder im Auftreten [„situation"] allzusehr zu nähern. Es wurde schon bemerkt, daß fast jede Vorstellung von irgend welchem Gefühl begleitet ist, selbst die Vorstellungen der Anzahl und Ausdehnung; wie viel mehr die Vorstellungen solcher Objekte, die im Leben für wichtig gelten und unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Wir können einen reichen oder einen armen Mann nicht mit vollständiger Gleichgültigkeit ansehen, sondern wir fühlen wenigstens leise Regungen von Achtung im ersteren und von Mißachtung im letzteren Fall. Diese beiden Affekte widerstreiten sich. Damit uns aber dieser Widerstreit zum Bewußtsein komme, müssen die Objekte in irgend

Digitized by Google

einem Zusammenhang stehen; sonst wären die Affekte ganz getrennt und unterschieden, und könnten einander niemals entgegentreten. Ein solcher Zusammenhang nun besteht, sobald die Personen nebeneinander wahrgenommen werden. Dies ist der allgemeine Grund, weshalb wir Unbehagen empfinden, wenn wir so heterogene Dinge, wie einen Armen und einen Reichen, einen Edelmann und einen Packträger nebeneinander sehen.

Die Unlust, die in solchem Falle alle Beschauer fühlen, muß aber für den Höherstehenden empfindlicher sein, weil die Annäherung des Untergebenen als Unmanierlichkeit erscheint, und beweist, daß derselbe sich des Mißverhältnisses nicht bewußt ist und durch dasselbe nicht berührt wird. Das Bewußtsein der Überlegenheit eines anderen erzeugt bei allen Menschen die Neigung, sich in einiger Entfernung von dem Höherstehenden zu halten. Es veranlaßt sie, die Zeichen der Achtung und Ergebenheit zu verdoppeln, wenn sie genötigt sind, sich demselben zu nähern. Unterlassen sie solches Verhalten, so ist dies ein Beweis, daß sie sich der Überlegenheit nicht bewußt sind. Dies ist auch der Grund, weshalb jeder große *Unterschied* in den Graden einer Eigenschaft, vermöge einer gebräuchlichen Metapher auch als *Distanz* bezeichnet wird. So unbedeutend dieser Umstand erscheinen mag, so beruht er doch auch auf natürlichen Prinzipien der Einbildungskraft. Ein großer Unterschied weckt in uns das Bild der [räumlichen] Entfernung. Die Vorstellungen von Unterschied und Entfernung sind also miteinander verknüpft. Solche Vorstellungen aber werden leicht miteinander verwechselt; dies ist allgemein die Quelle der Metapher, wie wir später noch Gelegenheit haben werden, zu bemerken.

Elfter Abschnitt.

Vom Liebesaffekt oder der Liebe zwischen den Geschlechtern.

Von allen zusammengesetzten Affekten, die aus einer Mischung von Liebe und Haß mit anderen Affekten entstehen, verdient keiner mehr unsere Beachtung, als die Liebe, die zwischen den Geschlechtern entsteht, sowohl wegen ihrer Stärke und Heftigkeit, als auch wegen der merkwürdigen philo-

Digitized by Google

sophischen Prinzipien, für die sie uns einen unumstößlichen Beweis liefert. Es ist klar, daß diese Gemütsbewegung in ihrer natürlichsten Beschaffenheit aus der Verbindung von drei verschiedenen Eindrücken oder Affekten entspringt, nämlich: dem angenehmen Gefühl, das die Schönheit erzeugt, dem körperlichen Trieb der Fortpflanzung, und einer edlen Zuneigung oder wohlwollenden Gesinnung. Der Ursprung der Zuneigung aus der Schönheit ist aus den vorhergehenden Betrachtungen begreiflich geworden.

Es frägt sich aber, wie der körperliche Trieb durch sie erregt wird.

Der Trieb der Fortpflanzung ist, wenn er auf ein gewisses Maß beschränkt bleibt, offenbar ein lustvoller, und demnach mit allen angenehmen Gefühlen eng verknüpft. Freude, Fröhlichkeit, Eitelkeit, freundliche Sinnesart sind lauter Anreize für diesen Trieb; ebenso Musik, Tanz, Wein und gutes Leben. Andererseits wird er durch Kummer, Trübsinn, Armut, Niedergedrücktheit vernichtet. Hieraus begreift man leicht, wie er mit dem Sinn für Schönheit zusammenhängt.

Es gibt aber noch einen anderen Faktor, der zu derselben Wirkung beiträgt. Ich habe bemerkt, daß die gleiche Richtung der Strebungen einen wirklichen Zusammenhang begründet, und ebensogut wie die Ähnlichkeit der Gefühle eine Verknüpfung zwischen den Strebungen erzeugt. Um aber die Tragweite dieses Zusammenhanges vollständig zu begreifen, müssen wir noch bedenken, daß jedes Hauptstreben von Nebenstrebungen begleitet sein kann, die mit ihm verknüpft sind. Und sind nun andere Strebungen mit diesen letzteren gleichgerichtet, so stehen dieselben durch diese Nebenstrebungen hindurch auch mit dem Hauptstreben in Zusammenhang. So wird Hunger oft als der ursprüngliche Trieb der Seele erscheinen; das Streben, sich der Speise zu nähern, erscheint dann als [zugehöriger] sekundärer Trieb. Dies letztere ist ja absolut notwendig, wenn jener Trieb befriedigt werden soll. Reizt uns nun ein Objekt durch seine besonderen Eigenschaften, uns der Speise zu nähern, so vermehrt dies natürlicherweise unseren Hunger. Umgekehrt, alles was uns veranlaßt, Nahrungsmittel von uns zu entfernen, steht dem Hunger entgegen und vermindert unser Verlangen nach denselben. Es ist aber klar, daß Schönheit die erstere Wirkung hat und Häßlichkeit die zweite. Dies ist der Grund, weshalb die erstere den Trieb nach der Speise

Digitized by Google

schärft, und die letztere ausreicht, uns die schmackhaftesten Gerichte, die je die Kochkunst erfand, zu verekeln. Alles dies nun läßt sich leicht auf den Trieb der Fortpflanzung anwenden.

Aus diesen zwei Arten des Zusammenhanges, Ähnlichkeit und gleiche Richtung der Strebungen, entsteht solch eine innige Verbindung zwischen dem Schönheitsgefühl, dem körperlichen Trieb, und dem Wohlwollen, daß dies alles gewissermaßen unzertrennlich wird. Die Erfahrung lehrt uns denn auch, daß es gleichgültig ist, was zuerst auftritt, da jedem dieser Affekte fast mit Sicherheit die mit ihm zusammenhängenden folgen. Jemand, der in sinnlicher Begierde entbrannt ist, fühlt wenigstens eine vorübergehende freundschaftliche Gesinnung für den Gegenstand derselben, und hält ihn gleichzeitig für schöner als sonst. Viele fangen mit freundlicher Gesinnung und Achtung vor dem Geist und der Vortrefflichkeit eines Menschen an, und gelangen von da aus zu den anderen Affekten. Der häufigste Fall aber ist der, daß die Liebe zuerst durch Schönheit hervorgerufen wird und hernach freundliche Gesinnung und körperlicher Trieb hinzutritt. Freundliche Gesinnung oder Achtung und der Trieb nach Fortpflanzung liegen zu weit voneinander ab, um sich leicht zu vereinigen. Das eine ist vielleicht der edelste Affekt der Seele, das andere der gröbste und niedrigste. Dagegen steht die Liebe um der Schönheit willen in der richtigen Mitte zwischen ihnen und hat Teil an der Natur beider. Daher kommt es, daß sie so sehr dazu angetan ist, beide zu erzeugen.

Diese Erklärung der Liebe ist nicht meiner Theorie eigentümlich, sondern unvermeidlich unter Voraussetzung jeder Hypothese. Die drei Affekte, aus denen dieser Affekt sich zusammensetzt, sind offenbar unterschieden, und jeder hat sein besonderes Objekt. Deshalb ist es sicher, daß sie nur vermöge ihres Zusammenhanges einander erzeugen können. Aber der Zusammenhang der Affekte allein genügt nicht. Es ist außerdem noch nötig, daß ein Zusammenhang der Vorstellungen hinzutritt. Die Schönheit einer Person flößt uns niemals Liebe für eine andere ein. Dies ist ein deutlicher Beweis für die Notwendigkeit des doppelten Zusammenhanges, einerseits der Eindrücke, andererseits der Vorstellungen. Aus einem so einleuchtenden Beispiel, wie das vorliegende, können wir uns ein Urteil über die sonstigen Fälle bilden.

Das hier Gesagte kann auch noch dazu dienen, von einem

Digitized by Google

neuen Gesichtspunkt aus das zu illustrieren, was ich über den Ursprung des Stolzes und der Niedergedrücktheit, der Liebe und des Hasses gesagt habe. Ich bemerkte, es sei das eigene Selbst Objekt des ersten Affektenpaares und eine andere Person Objekt des zweiten; aber diese Objekte allein könnten die Affekte nicht verursachen, da jedes von ihnen mit zwei entgegengesetzten Affekten in Zusammenhang stehe, und diese einander vom ersten Augenblick an vernichten müßten. Hiermit ist [von neuem] die psychische Situation bezeichnet, die ich schon beschrieb. Der Geist hat gewisse Organe, die sich naturgemäß dazu eignen, einen Affekt zu erzeugen; ist dieser Affekt erzeugt, so richtet er sich naturgemäß auf ein bestimmtes Objekt. Da das bloße Dasein jener Organe aber nicht genügt, um den Affekt tatsächlich hervorzubringen, so bedarf es einer neuen Gefühlserregung, die vermöge eines doppelten Zusammenhanges, zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen, jene Faktoren [d. h. jene Organe] in Tätigkeit setzt und ihnen den ersten Impuls verleiht. Dieser Sachverhalt nun ist noch auffallender beim Trieb der Fortpflanzung. Das Geschlecht ist hier nicht nur das Objekt, sondern auch die Ursache der Begierde. Wir wenden unseren Blick demselben nicht nur dann zu, wenn jener Trieb uns dazu treibt, sondern der Gedanke an das Geschlecht genügt auch, um die Begierde zu erwecken.

Diese Ursache verliert aber ihre Kraft durch allzu große Häufigkeit des Vorkommens; daher muß sie durch einen neuen Impuls belebt werden. Und wir finden nun diesen Impuls in der *Schönheit* der *Person* gegeben, d. h. in einem doppelten Zusammenhang, von Eindrücken und von Vorstellungen. — Da dieser doppelte Zusammenhang notwendig ist, wenn ein Affekt sowohl eine spezifische Ursache, als auch ein spezifisches Objekt hat, so wird er es noch viel mehr sein, wenn er nur ein spezifisches Objekt, aber keine [ein für alle mal] feststehende Ursache hat.

Zwölfter Abschnitt.

Liebe und Haß bei Tieren.

Gehen wir von den Affekten der Liebe und des Hasses, von ihren Mischungen und Zusammensetzungen, so wie sie sich

Digitized by Google

beim Menschen zeigen, zu denselben Affekten, so wie sie bei den Tieren auftreten, über. Dabei ist zu bemerken, einmal, daß Liebe und Haß allen empfindenden Kreaturen gemeinsam sind, zum anderen, daß ihre Ursachen, sowie wir sie oben darlegten, so einfach sind, daß man ihre Wirkung auch auf die Thiere wohl voraussetzen darf. Es ist dazu keine Kraft des Nachdenkens und des Scharfsinns nötig. Alles entspringt aus Wurzeln und Faktoren, die nicht dem Menschen oder irgend einer Tiergattung besonders eigentümlich sind. Der hieraus zu ziehende Schluß ist offenbar unserer Theorie günstig.

Die Liebe der Tiere hat nicht nur Tiere derselben Gattung zum Gegenstand, sondern sie erstreckt sich weiter, und umfaßt beinahe alle empfindenden und denkenden Wesen. Der Hund liebt auch den über seiner Art stehenden Menschen, und seine Zuneigung wird meistens erwidert.

Die Tiere sind den Freuden und Leiden, die der Einbildungskraft entstammen, wenig zugänglich; sie können die Objekte nur nach dem fühlbaren Gut oder Übel, das von ihnen ausgeht, beurteilen; *hiernach* müssen also ihre Gefühle für dieselben sich bestimmen. Demgemäß finden wir, daß wir durch Wohltaten oder Schädigungen ihre Liebe oder ihren Haß wecken; durch Füttern und Liebkosen eines Tieres gewinnen wir schnell seine Zuneigung; Schläge und Mißhandlung ziehen uns unfehlbar seine Feindschaft und sein Übelwollen zu.

Die Liebe der Tiere beruht nicht in solchem Maße wie bei uns auf Zusammenhängen, und zwar weil ihre Gedanken nicht lebhaft genug sind, um den Zusammenhängen nachzugehen, außer in ganz in die Augen springenden Fällen. Man kann aber leicht bemerken, daß dieselben unter gewissen Umständen einen bedeutenden Einfluß auf sie ausüben. Bekanntschaft, die ebenso wirkt wie Verwandtschaft, erzeugt immer Liebe bei Tieren, sowohl gegeneinander, als auch gegen Menschen. Aus demselben Grunde wird die Ähnlichkeit zwischen ihnen zur Quelle der Zuneigung. Ein Ochse, der mit lauter Pferden zusammen eingehegt ist, wird, wenn ich so sagen darf, sich ihrer Gesellschaft anschließen, dieselbe aber jederzeit verlassen, um sich seiner eigenen Gattung zuzugesellen, wenn er die Wahl hat.

Die Liebe der Eltern zu ihren Sprößlingen beruht auf einem besonderen Instinkt, ebenso bei den Tieren, wie bei den Menschen.

Digitized by Google

Offenbar findet *Sympathie* oder die Mitteilung von Affekten bei Tieren ebenso gut statt, wie bei Menschen. Furcht, Zorn, Mut und andere Affekte teilen sich häufig von einem Tier auf das andere mit, ohne daß dieselben um die Ursache wüßten, die den ursprünglichen Affekt hervorrief. Kummer teilt sich gleichfalls durch Sympathie mit, und hat ungefähr dieselben Folgen und erregt dieselben Gefühle, wie im Menschengeschlecht. Das Heulen und Winseln eines Hundes geht seinen Kameraden ziemlich nahe. Auffallend ist, daß alle Tiere, obwohl sie im Spiel dasselbe Organ benutzen und fast dieselben Bewegungen machen, wie im Kampfe — Löwe, Tiger und Katzen ihre Pfoten, der Ochs seine Hörner, ein Hund seine Zähne, ein Pferd seine Hufe — sie trotzdem höchst sorgfältig vermeiden, ihrem Genossen wehe zu tun, wenn sie auch nichts von seiner Rache zu fürchten haben. Dies ist ein klarer Beweis, daß Tiere ein Bewußtsein von dem Schmerz und der Freude anderer Tiere haben.

Jedermann hat schon bemerkt, wieviel lebhafter Hunde sind, wenn sie in einer Meute jagen, als wenn sie allein das Wild verfolgen. Offenbar kann dies nur auf Sympathie beruhen. Es ist Jägern auch wohl bekannt, daß diese Wirkung in höherem Grade stattfindet, ja sogar in zu hohem Grade, wenn zwei einander unbekannte Meuten vereinigt werden. Wir würden vielleicht nicht wissen, wie wir diese Erscheinung erklären sollen, hätten wir nicht ähnliches [auch] an uns selbst erfahren.

Neid und Bosheit sind bei Tieren sehr wohl bemerkbare Affekte. Sie sind vielleicht häufiger als das Mitleid, weil sie weniger Anstrengung des Denkens und der Einbildungskraft erfordern.

Digitized by Google

Dritter Teil.

Vom Willen und den unmittelbaren Affekten.

Erster Abschnitt.

Freiheit und Notwendigkeit.

Wir kommen jetzt zur Erklärung der *unmittelbaren* Affekte, d. h. der Eindrücke, die durch ein Gut oder Übel, durch Schmerz oder Freude ohne weiteres entstehen. Hierher gehören *Begehren* und *Abscheu*, *Kummer* und *Freude*, *Hoffnung* und *Furcht*.

Unter allen unmittelbaren Wirkungen des Schmerzes und der Freude ist keine bemerkenswerter, als der *Wille*. Streng genommen, gehört er freilich nicht zu den Affekten. Aber das volle Verständnis seiner Natur und seiner Eigenschaften ist zur Erklärung der Affekte nötig. Deshalb machen wir ihn hier zum Gegenstand unserer Untersuchung. Ich bitte [dabei wohl] zu bemerken, daß ich mit dem *Willen* hier nichts anderes meine, als *den innerlichen Eindruck, den wir fühlen und dessen wir uns bewußt werden, wenn wir mit Bewußtsein eine Bewegung unseres Körpers oder eine Perzeption des Geistes ins Dasein rufen.* Dieser Eindruck läßt sich ebenso wenig definieren, wie die früher besprochenen, des Stolzes und der Niedergedrücktheit, der Liebe und des Hasses; und es ist unnötig, ihn genauer zu beschreiben. Wir werden daher alle jene Definitionen und Unterscheidungen beiseite lassen, mit denen Philosophen diese Frage mehr zu verwirren, als aufzuklären pflegen. Indem wir auf den Gegenstand eingehen, begegnen wir aber sofort der viel umstrittenen Frage nach der *Freiheit* und *Notwendigkeit*, die sich so natürlich aufdrängt, wenn man vom Willen spricht.

Es wird allgemein anerkannt, daß die Tätigkeiten äußerer

Digitized by Google

Körper notwendig sind. Bei der Mitteilung einer Bewegung, der Anziehungskraft und wechselseitigen Kohäsion, finden sich nicht die leisesten Spuren der Freiheit oder der Indifferenz [der entgegengesetzten Möglichkeiten]. Jeder Gegenstand wird durch ein absolutes Fatum zu einer bestimmten Stärke und Richtung seiner Bewegung genötigt, und kann von der festen Linie, in der er sich einmal bewegt, ebenso wenig abweichen, als er sich in einen Engel, oder Geist oder irgend eine höhere Substanz verwandeln kann. Die Tätigkeiten der Materie müssen also als Beispiele notwendiger Tätigkeiten angesehen, und alles, was in dieser Hinsicht der Materie gleichsteht, muß als notwendig anerkannt werden. Um nun zu wissen, ob dies auch bei den Tätigkeiten des Geistes der Fall ist, wollen wir zunächst die Materie genauer betrachten, und zusehen, auf was die Vorstellung von der Notwendigkeit ihrer Tätigkeit sich gründet, warum also wir annehmen, daß ein Körper oder eine Tätigkeit [eines solchen] unfehlbar Ursache eines bezw. einer anderen wird.

Es wurde früher gezeigt, daß in keinem einzigen Fall das letzte Wesen der Verknüpfung irgendwelcher Gegenstände entdeckt werden kann, weder durch unsere Sinne, noch durch unsere Vernunft; wir können niemals tief genug in das Wesen und die Zusammensetzung der Körper eindringen, um das Prinzip zu gewahren, von dem ihre wechselseitige Wirkung abhängt. Wir kennen nur ihre beständige Verbindung; und aus dieser erwächst die [Vorstellung der] Notwendigkeit. Ständen die Gegenstände nicht in gleichförmiger und regelmäßiger Verbindung miteinander, so kämen wir niemals zu einer Vorstellung von Ursache und Wirkung. Und schließlich ist die Notwendigkeit, die in dieser Vorstellung enthalten liegt, gar nichts anderes als die Nötigung des Geistes, von einem Gegenstand auf seinen gewöhnlichen Begleiter überzugehen, und auf das Dasein des einen aus dem des anderen zu schließen.

Hier haben wir also zwei Umstände, die wir als wesentlich für die Notwendigkeit ansehen müssen, nämlich: die beständige *Verbindung* und die Schlußfolgerung des Geistes; wo immer wir diese entdecken, da müssen wir eine Notwendigkeit anerkennen. Da der Wirkung der Materie keine andere Notwendigkeit zukommt, als diejenige, welche aus diesen Umständen hervorgeht, und da wir den Zusammenhang der Körper

Digitized by Google

nicht durch einen Einblick in ihr Wesen erkennen, so kann das Fehlen eines solchen Einblicks, während die Verbindung und die Schlußfolgerung bestehen bleibt, in keinem Falle die Notwendigkeit aufheben. Die Beobachtung der [konstanten] Verbindung ermöglicht die Schlußfolgerung. Darnach könnte es für den Nachweis der Notwendigkeit der Geistestätigkeiten als genügend erachtet werden, wenn wir die beständige Verbindung derselben aufzeigen und daraus die [Möglichkeit der] Schlußfolgerung ableiten.

Um aber meiner Beweisführung größere Kraft zu verleihen, werde ich diese beiden Momente gesondert betrachten, und zuerst aus der Erfahrung dartun, daß unsere Handlungen in konstanter Verbindung mit unseren Motiven, unserem Temperament und den Umständen stehen, und dann erst die Schlußfolgerungen betrachten, die wir daraus ziehen.

Für jenen Zweck nun genügt ein ganz flüchtiger und allgemeiner Blick auf den gewöhnlichen Verlauf der menschlichen Angelegenheiten. Von welchem Gesichtspunkt aus wir sie auch betrachten, immer werden wir das Prinzip der konstanten Verbindung bestätigt finden. Wenn wir die Menschheit betrachten in ihren Unterschieden des Geschlechtes, des Alters, der Regierungen, der äußeren Lebensbedingungen, der Erziehung, immer gibt sich dieselbe Gleichförmigkeit und regelmäßige Wirksamkeit natürlicher Prinzipien zu erkennen. Gleiche Ursachen erzeugen überall gleiche Wirkungen, genau so wie bei der wechselseitigen Wirkung der Elemente und Naturkräfte.

Bestimmte voneinander verschiedene Bäume bringen regelmäßig Früchte hervor, die einen verschiedenen Geschmack haben; diese Regelmäßigkeit läßt man als Beispiel dafür gelten, daß in den Körpern der Außenwelt Notwendigkeit und Ursächlichkeit bestehe. Aber sind die Erzeugnisse von Guyana und der Champagne etwa in regelmäßigerer Weise voneinander verschieden, als die Gefühle, Handlungen und Affekte der beiden Geschlechter, von denen die einen durch ihre Kraft und Reife, die anderen durch ihre Zartheit und Weichheit ausgezeichnet sind?

Sind die Veränderungen unseres Körpers von der Kindheit bis zum Greisenalter regelmäßiger und berechenbarer, als diejenigen unseres Geistes und unseres seelischen Verhaltens? Wäre derjenige, der von einem vierjährigen Kinde erwartete, daß es imstande wäre eine Last von dreihundert Pfund zu

Digitized by Google

heben, lächerlicher, als derjenige, der bei ihm philosophische Überlegungen oder weises und folgerichtiges Handeln suchte?

Wir müssen gewiß zugeben, daß der Zusammenhang der Stoffteile auf natürlichen und notwendig wirkenden Prinzipien beruht, so schwierig es auch sein mag, dieselben verständlich zu machen. Aus dem gleichen Grunde nun müssen wir auch zugeben, daß die menschliche Gesellschaft auf gleichartige Prinzipien gegründet ist. In dem letzteren Fall ist aber unser Grund sogar gewichtiger, als in dem ersteren. Denn wir beobachten nicht nur, daß die Menschen *immer* die Gesellschaft suchen, sondern wir können auch die Prinzipien verstehen, auf denen diese allgemeine Neigung beruht. Ist es sicherer, daß zwei ebene Marmorstücke aneinander haften, als daß zwei junge Wilde verschiedenen Geschlechtes sich vereinigen werden? Oder ist das Geborenwerden von Kindern nach dieser Vereinigung eine allgemeinere Tatsache, als die Fürsorge der Eltern für die Sicherheit und Erhaltung derselben? Und sind, wenn die Kinder durch die Sorgfalt ihrer Eltern ein verständiges Alter erreicht haben, die Übelstände, die sich für sie aus der Trennung von ihren Eltern ergeben, gewisser als die Voraussicht dieser Übelstände und das Bestreben, dieselben durch innige Vereinigung und festen Zusammenschluß zu vermeiden?

Haut, Poren, Muskeln und Nerven eines Tagelöhners sind von denen eines vornehmen Mannes verschieden; aber seine Gefühle, Handlungen und Gebarungsweisen sind es auch. Die verschiedene gesellschaftliche Stufe beeinflußt das ganze Geschöpf, innerlich und äußerlich. Solche verschiedene gesellschaftliche Stufen aber ergeben sich mit Notwendigkeit, weil in gleichförmiger Weise, aus den notwendig wirkenden und gleichartigen Prinzipien der menschlichen Natur. Die Menschen können nicht ohne Gesellschaft leben, und können nicht zusammengehalten werden ohne Regierung. Die Regierung nun fixiert den Unterschied des Eigentums, und schafft so verschiedene Klassen von Menschen. Daraus entstehen Gewerbfleiß, Handel, Fabriken, Prozesse, Krieg, Bündnisse, Verträge, Seefahrten, Reisen, Städte, Flotten, Häfen und alle die anderen Handlungen und Gegenstände, die jene Verschiedenheit, und gleichzeitig die, bei allem dem so auffallende Gleichmäßigkeit des menschlichen Lebens hervorbringen.

Würde uns ein aus fernem Lande wiederkehrender Rei-

Digitized by Google

sender erzählen, er hätte im fünfzigsten Grad nördlicher Breite ein Klima gefunden, in dem alle Früchte im Winter reifen und zur Vollkommenheit gelangen, im Sommer aber vergehen, ebenso wie sie in *England* zu den entgegengesetzten Jahreszeiten wachsen und vergehen, so würde er wenige finden, die leichtgläubig genug wären, dies als wahr anzunehmen. Ich meine aber, ein Reisender würde ebenso wenig Glauben finden, wenn er uns von Menschen erzählte, die einerseits dem Charakter nach denjenigen in Platos Republik glichen, andererseits denen in Hobbes' Leviathan. Es gibt einen allgemeinen Naturverlauf in den menschlichen Handlungen, so gut wie in den Wirkungen der Sonne und des Klimas. Es gibt Eigenschaften, die verschiedenen Nationen und einzelnen Menschen eigentümlich, und solche, die allgemein menschlich sind. Die Kenntnis dieser Eigenschaften gründet sich auf die Beobachtung der Gleichförmigkeit der ihnen entspringenden Handlungen; in solcher Gleichförmigkeit aber besteht eben das eigentliche Wesen der Notwendigkeit.

Ich kann mir nur einen Weg denken, dieser Beweisführung zu entgehen. Er besteht darin, daß man die Gleichförmigkeit menschlicher Handlungen, auf der sie beruht, leugnet. So lange die Handlungen in konstanter Verbindung und Verknüpfung mit den Lebensumständen und dem Temperament des Handelnden stehen, so lange müssen wir, wenn wir uns auch weigern, in Worten die Notwendigkeit anzuerkennen, in Wirklichkeit die Sache zugeben.

Nun mögen manche einen Vorwand finden, um diese regelmäßige Verbindung und Beziehung zu leugnen: Was ist unberechenbarer als menschliche Handlungen? Was unbeständiger als die Wünsche des Menschen? Und welches Geschöpf weicht mehr, nicht nur von der gesunden Vernunft, sondern auch von seinem Charakter und seiner Eigenart ab? Eine Stunde, ein Augenblick genügt, um ihn von einem Extrem ins andere zu treiben, und das umzustoßen, was er vorher mit größter Mühe aufgerichtet hat. Notwendigkeit nun ist regelmäßig und sicher. Das menschliche Handeln aber ist unregelmäßig und unsicher. Das eine kann also nicht aus dem anderen hervorgehen.

Hierauf antworte ich: Bei der Beurteilung menschlicher Handlungen müssen wir nach denselben Grundsätzen verfahren, nach denen wir äußere Gegenstände betrachten. Sind irgend-

Digitized by Google

welche Erscheinungen beständig und unabänderlich miteinander verbunden, so gewinnen sie in der Einbildungskraft einen solchen Zusammenhang, daß dieselbe ohne jedes Zögern und Bedenken von der einen zu der anderen übergeht. Daneben aber gibt es viele niedrigere Grade von Gewißheit und Wahrscheinlichkeit. Eine einzelne widersprechende Beobachtung kann unseren Schluß nicht ganz zerstören. Sondern der Geist wägt die sich widersprechenden Beobachtungen gegeneinander ab, und geht, indem er dabei den niedrigeren Gewißheitsgrad von dem höheren abzieht, mit dem übrig bleibenden Grad von Sicherheit und Gewißheit vor. Und auch, wenn die einander widersprechenden Beobachtungen [logisch] einander völlig gleichwertig sind, geben wir die Vorstellung der Kausalität und Notwendigkeit nicht auf, sondern nehmen an, daß der vorhandene Widerspruch aus der Wirksamkeit einander entgegenwirkender und verborgener Ursachen entspringe, und schließen, daß der Zufall oder die Indifferenz nur in unserem, auf ungenügendem Wissen beruhenden Urteil liege, nicht aber in den Dingen selbst. Diese sind immer gleich notwendig, wenn auch dem Anschein nach nicht beständig oder sicher.

Keine Verbindung aber ist beständiger und sicherer als die Verbindung gewisser Handlungen mit gewissen Motiven und Charakteren. Und ist in anderen Fällen die Verbindung ungewiß, so ist dieser Sachverhalt nicht verschieden von demjenigen, der auch bei den Wirkungen der Körper vorkommt. Wir dürfen aber dort aus der Unregelmäßigkeit nicht etwas erschließen, was nicht ebenso gut hier daraus erschlossen werden müßte.

Man nimmt gewöhnlich an, Verrückte besäßen keine Freiheit. Urteilten wir aber nach ihren Handlungen, so würden wir finden, daß diesen weit weniger Regelmäßigkeit und Beständigkeit eigen ist, als den Handlungen vernünftiger Menschen, daß sie demnach von der Notwendigkeit weiter entfernt sind. Hier erweist sich also unser Denken als vollständig inkonsequent. Dies ist aber die natürliche Folge der verworrenen Vorstellungen und jener unbestimmten Bezeichnungen, deren wir uns so oft bei unseren Überlegungen bedienen, besonders in der hier in Rede stehenden Angelegenheit.

Wir müssen jetzt nachweisen, daß nicht nur die *Verbindung* zwischen Motiven und Handlungen dieselbe Beständigkeit zeigt, wie die irgend welcher Naturwirkungen, sondern daß auch

Digitized by Google

ihre Wirkung auf den Verstand dieselbe ist, d. h. daß sie uns gleichfalls nötigt, das Dasein der einen aus dem der anderen zu folgern. Erweist sich dies als richtig, dann kehren alle Momente, welche, soviel wir wissen, die Verknüpfung und die Erzeugung materieller Tätigkeiten charakterisieren, bei den Tätigkeiten des Geistes wieder. Und dann können wir nicht ohne offenbare Ungereimtheit im einen Falle Notwendigkeit statuieren, im anderen sie verneinen.

Es gibt keinen Philosophen, mag sein Urteil noch so sehr in dieser phantastischen Freiheitstheorie befangen sein, der nicht trotzdem die Stärke *moralischer Gewißheit* anerkännte, und sowohl im Denken wie im Handeln darauf, als auf einer vernünftigen Grundlage, fußte. Moralische Gewißheit besagt aber nichts anderes, als daß man auf die Handlungen der Menschen schließt aus der Betrachtung ihrer Motive, ihres Temperaments, und der Lebensverhältnisse, in welchen sie sich befinden. Sehen wir bestimmte Buchstaben und Zahlen auf dem Papier stehen, so schließen wir, daß der Mensch, der dieselben niederschrieb, Tatsachen, wie den Tod Cäsars, die Nachfolgerschaft des Augustus, die Grausamkeit des Nero, mitteilen wollte. Und indem wir uns vieler gleichlautender Aussagen erinnern, schließen wir, daß diese Tatsachen einmal Wirklichkeit waren. Wir sind überzeugt, daß niemals so viele Menschen, ohne einen Vorteil davon zu haben, sich verschwören würden, uns zu täuschen. Dies gilt besonders, wenn solche Tatsachen als kürzlich geschehen und allgemein bekannt hingestellt werden; da diejenigen, die uns so täuschen wollten, bei dem Versuch, uns zu täuschen, dem Spott aller ihrer Zeitgenossen sich aussetzen würden. Diese selbe Art von Schlüssen herrscht in Politik, Krieg, Handel, Wirtschaft. Dergleichen Schlüsse sind [überhaupt] so innig in das menschliche Leben verwoben, daß es unmöglich ist, auch nur einen Augenblick zu handeln oder zu existieren, ohne sie zu Hilfe zu nehmen. Ein Fürst, der seinen Untertanen eine Steuer auferlegt, erwartet ihre Fügsamkeit. Ein Feldherr, der eine Armee anführt, rechnet auf ein gewisses Maß von Mut. Ein Kaufmann setzt bei seinem Faktor oder Supercargo Treue und Geschicklichkeit voraus. Ein Mensch, der sein Mittagessen bestellt, zweifelt nicht an dem Gehorsam seiner Dienstboten. Kurz, da nichts uns näher angeht als unsere eigenen Handlungen und die anderer, so steckt der größte Teil unserer [kausalen]

Digitized by Google

Schlüsse in unseren Urteilen über dieselben. Nun behaupte ich, daß jeder, der in dieser Weise Schlüsse zieht, ipso facto glaubt, daß die Willensakte aus Notwendigkeit entspringen, und daß er nicht weiß, was er sagt, wenn er dies leugnet.

Alle die Dinge, von denen wir die einen *Ursache*, die anderen *Wirkung* nennen, sind an sich betrachtet, ebenso gesondert und voneinander getrennt wie irgendwelche zwei Dinge in der Natur; und wir können niemals, auch auf Grund der genausten Betrachtung derselben, auf das Dasein des einen aus dem des anderen [aus bloßer Vernunft] schließen. Nur durch die Erfahrung und Beobachtung ihrer beständigen Verbindung sind wir instand gesetzt, diesen Schluß zu ziehen. Und zuletzt ist dieser Schluß nichts anderes als die Wirkung der Gewohnheit auf die Einbildungskraft. Und wir dürfen uns nicht begnügen, zu sagen, die Vorstellung der Ursache und Wirkung erwachse aus den konstant verbundenen Dingen, sondern wir müssen uns darüber klar sein, daß jene Vorstellung mit der Vorstellung dieser Dinge eine und dieselbe Sache ist, und daß die *notwendige Verknüpfung* nicht durch einen Schluß des Verstandes entdeckt wird, sondern nur eine Perzeption des Geistes ist. Wo immer also wir eine solche Verbindung beobachten, und die Verbindung in solcher Weise auf unseren Glauben und unsere Überzeugung wirkt, da haben wir die Vorstellung der Ursache und der Notwendigkeit, wenn wir auch vielleicht diese Ausdrücke vermeiden. Auf die Bewegung eines Körpers folgte, in allen von uns beobachteten Fällen, beim Zusammenstoß die Bewegung eines anderen Körpers. Weiter kann der Geist nicht in die Sache eindringen. Aus dieser beständigen Verbindung *bildet* er die Vorstellung der Ursache und Wirkung, und kraft derselben *fühlt* er die Notwendigkeit. Diese gleiche Konstanz und die gleiche Wirkung auf uns besteht aber auch in den Fällen, in denen wir von moralischer Gewißheit reden. Nun, mehr verlange ich nicht. Das Übrige kann nur ein Streit um Worte sein.

Beachten wir [auch], wie eng *naturwissenschaftliche* und *moralische* Gewißheit ineinander greifen, so daß sie miteinander nur einen einzigen gedanklichen Zusammenhang ausmachen. Dann werden wir gewiß kein Bedenken tragen, zuzugeben, daß sie von gleicher Art sind und auf denselben Prinzipien beruhen. Ein Gefangener, der weder Geld noch sonstige Hilfsmittel hat, erschließt die Unmöglichkeit seiner Flucht ebensowohl aus dem

Digitized by Google

Starrsinn seines Kerkermeisters, wie aus den Mauern und Eisenstangen, die ihn umgeben. Bei seinen Versuchen, die Freiheit zu erlangen, entschließt er sich lieber den Stein und das Eisen der letzteren, als die unbeugsame Natur des ersteren zu bearbeiten. Derselbe Gefangene sieht auf dem Wege zum Schaffot seinen Tod sicher voraus, ebensosehr wegen der Festigkeit und Treue seiner Wachen, als wegen der Wirkung des Beiles oder des Rades. Sein Geist bewegt sich in einer bestimmten Vorstellungskette: die Weigerung der Soldaten in seine Flucht zu willigen, die Tätigkeit des Henkers, die Trennung des Kopfes vom Rumpf, Blutung, krampfhafte Bewegungen und Tod. Hier ist eine zusammenhängende Kette von natürlichen Ursachen und willkürlichen Handlungen; aber der Geist fühlt keine Verschiedenheit, wenn er von einem Glied zum anderen übergeht; das kommende Ereignis ist ihm nicht weniger sicher, als wenn dasselbe mit den gegenwärtigen Eindrücken des Gedächtnisses und der Sinne [lediglich] durch eine Reihe solcher Ursachen verbunden wäre, die wir *physische Notwendigkeit* zu nennen belieben. Dieselbe aus der Erfahrung bekannte Verbindung hat dieselbe Wirkung auf den Geist, gleichviel ob die verbundenen Dinge Motive, Willensakte und Handlungen, oder Raumgestalten und Bewegungen sind. Wir mögen die Namen der Dinge ändern, ihre Natur und ihre Wirkung auf den Verstand bleibt stets dieselbe.

Ich wage zu behaupten, daß niemand versuchen kann, diese Überlegungen zu widerlegen, ohne meine Definitionen zu ändern, also den Bezeichnungen *Ursache und Wirkung, Notwendigkeit, Freiheit und Zufall* einen anderen Sinn unterzulegen. Meinen Definitionen zufolge bildet die Notwendigkeit einen wesentlichen Bestandteil der Ursächlichkeit; die Freiheit hebt [also], indem sie die Notwendigkeit aufhebt, konsequentermaßen auch die Ursächlichkeit auf, und ist mit dem Zufall eine und dieselbe Sache. „Zufall" aber schließt der üblichen Meinung nach einen Widerspruch in sich, und setzt sich jedenfalls zur Erfahrung in unmittelbaren Gegensatz. Daraus können immer wieder dieselben Beweise gegen die Freiheit oder den freien Willen entnommen werden. Ändert aber jemand die Definitionen, so kann ich nicht mit ihm streiten, ehe ich weiß, welchen Sinn er seinen Worten beilegt.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Fortsetzung desselben Themas.

Wir können, glaube ich, drei Erklärungsgründe dafür anführen, daß die Freiheitslehre zur Herrschaft hat gelangen können. Im Lichte des einen betrachtet aber ist sie völlig absurd, im Lichte der anderen betrachtet völlig unverständlich.

Erstens: Wenn wir eine Handlung ausgeführt haben, geben wir zwar zu, daß wir von bestimmten Gesichtspunkten und Motiven beeinflußt wurden, aber wir können uns schwer davon überzeugen, daß wir von einer Notwendigkeit geleitet wurden, und daß es uns ganz unmöglich gewesen wäre, anders zu handeln. Die Vorstellung der Notwendigkeit scheint etwas von Macht und Gewalt und Zwang in sich zu schließen, und von dergleichen haben wir kein Bewußtsein. Wenige sind eben imstande, einen Unterschied zu machen zwischen der Freiheit der Spontaneität, wie der Schulausdruck lautet, und der Freiheit der Indifferenz; zwischen derjenigen, die zur Gewalt in Gegensatz steht, und derjenigen, die eine Verneinung der Notwendigkeit und Ursächlichkeit bedeutet. Das Wort wird meistens in ersterem Sinne gebraucht; und da uns nur an dieser Art von Freiheit gelegen ist, so haben sich unsere Gedanken hauptsächlich mit ihr beschäftigt und sie fast immer mit der anderen verwechselt.

Zweitens: Es gibt ein trügerisches Gefühl oder erfahrungsgemäßes Bewußtsein von einer Freiheit der Indifferenz, das als Beweis für deren wirkliche Existenz benutzt wird. Die Notwendigkeit einer jeden Tätigkeit der Materie oder des Geistes ist nicht eigentlich eine Eigenschaft des Trägers der Tätigkeit, sondern sie gehört vielmehr dem denkenden oder intelligenten Wesen an, das die Handlung betrachtet; sie besteht in der Nötigung seines Denkens, ihr Vorhandensein aus vorhergehenden Dingen zu erschließen. Umgekehrt ist Freiheit oder Zufall nichts anderes, als das Fehlen dieser Nötigung, eine gewisse fühlbare Ungebundenheit, von der Vorstellung des einen Dinges zu der des anderen überzugehen, oder nicht. Nun finden wir, daß wir zwar beim Nachdenken über menschliche Handlungen selten eine solche Ungebundenheit oder Indifferenz verspüren, daß wir uns aber bei der eigenen Ausführung der Handlungen sehr häufig ähnlicher Gefühle bewußt

Digitized by Google

werden. Und da alle ähnlichen oder verwandten Dinge leicht miteinander verwechselt werden, so hat man daraus einen demonstrativen oder sogar intuitiven Beweis für die menschliche Freiheit gemacht. Wir fühlen, daß unsere Handlungen in den meisten Fällen von unserem Willen abhängen, und bilden uns nun ein, wir fühlten, daß der Wille selbst von nichts abhängig sei. Wird die Freiheit des Willens geleugnet, so werden wir dadurch angereizt, den Versuch zu machen; und dabei fühlen wir, daß der Wille in jeder beliebigen Richtung leicht beweglich ist, daß er auch in der Richtung, in der er tatsächlich nicht wirkte, ein Abbild seiner selbst aus sich hervorgehen läßt. Und nun reden wir uns ein, daß diese leise Bewegung oder dieses Bild des Willens leicht zum wirklichen Willen hätte werden können, weil wir, falls dies geleugnet werden sollte, bei einem zweiten Versuch finden, daß dies tatsächlich möglich ist.

Aber dies ist alles vergebliche Mühe. Mögen wir die willkürlichsten und ungewöhnlichsten Handlungen begehen; solange wir dies tun, getrieben einzig von dem Wunsch, unsere Freiheit zu zeigen, können wir uns niemals von den Banden der Notwendigkeit befreien. Wir können uns einbilden, die Freiheit in uns zu fühlen, aber ein Zuschauer wird wohl aus unseren Motiven und unserem Charakter auf unsere Handlungen schließen; und selbst wo er dies nicht kann, nimmt er im allgemeinen an, daß er es könnte, wenn ihm jede Besonderheit unserer Lebensumstände, unser Temperament und die geheimsten Wurzeln unseres Charakters und unserer Gesinnung vollkommen bekannt wären. Dies aber ist nach obiger Lehre das eigentliche Wesen der Notwendigkeit.

Ein dritter Grund, weshalb die Lehre von der Freiheit in der Welt im allgemeinen besser aufgenommen wurde als die gegenteilige Anschauung, entspringt aus der *Religion*, die sehr überflüssiger Weise in diese Frage hineingezogen wurde. Keine Denkweise ist häufiger und zugleich tadelnswerter, als der Versuch, bei philosophischen Debatten eine Hypothese abzuweisen unter dem Vorwand ihrer gefährlichen Folgen für Religion und Sittlichkeit. Führt uns eine Ansicht zu Absurditäten, so ist sie sicher falsch; aber eine Ansicht ist nicht sicher falsch, weil sie gefährliche Folgen hat. Auf solche Beweisquellen sollte man gänzlich verzichten, da sie nicht zur Entdeckung der Wahrheit beitragen, und nur geeignet sind,

Digitized by Google

die Person eines Gegners zu verunglimpfen. Dies bemerke ich ganz im allgemeinen, ohne daraus [für mich] Vorteil ziehen zu wollen. Ich unterwerfe mich vielmehr bereitwillig auch in dieser Hinsicht einer Prüfung. Und ich wage zu behaupten, daß die Lehre von der Notwendigkeit, so wie ich sie darstelle, nicht nur harmlos, sondern für Religion und Sittlichkeit sogar vorteilhaft ist.

Ich bestimme die Notwendigkeit auf zweierlei Weise, entsprechend den beiden Definitionen der *Ursache*, in der sie ein wesentliches Moment ist. Ich finde sie einmal in der beständigen Verbindung und Vereinigung gleicher Objekte, zum anderen in dem Schluß, welchen der Geist von dem einen auf das andere zieht. In dem einen wie in dem anderen Sinne nun wird die Notwendigkeit allgemein, wenn auch stillschweigend, in den Schulen, auf der Kanzel und im gewöhnlichen Leben, als zum Willen des Menschen gehörig anerkannt. Niemand hat je versucht, zu leugnen, daß wir auf menschliche Handlungen schließen können, und daß diese Schlüsse auf der erfahrungsmäßigen Verbindung gleicher Handlungen mit gleichen Motiven und Umständen beruhen. Der einzige Punkt, in dem man von mir abweichen kann, besteht darin, daß man sich weigert, diese Tatsache Notwendigkeit zu nennen. So lange aber der Sinn richtig verstanden wird, kann hoffentlich das Wort keinen Schaden tun.

Oder aber man behauptet, daß auch bei den Wirkungen der Materie noch etwas anderes [außer dem, was ich als Notwendigkeit bezeichne] vorliege. Ob aber dies der Fall ist oder nicht, dies hat für die Religion keine Bedeutung, wie immer es sich in diesem Punkte auch mit der Naturwissenschaft verhalten möge. Ich kann mich irren, wenn ich behaupte, wir haben keine Vorstellung von einer andersgearteten Verknüpfung materieller Wirkungen. Ich würde mich freuen, mehr darüber zu erfahren. Aber ich bin ganz sicher, daß ich den Geistestätigkeiten hier nichts zuschreibe, was nicht bereitwillig ihnen zugestanden werden kann. Verdrehe also niemand meine Worte, indem er einfach sagt, ich behauptete die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen und stellte sie auf eine Stufe mit der Tätigkeit der unbeseelten Materie. Ich schreibe dem Willen nicht jene unbegreifliche Notwendigkeit zu, die man in der Materie annimmt; aber ich schreibe der Materie jene begreifliche Eigenschaft zu, — mag man sie Notwendigkeit nennen

Digitized by Google

oder nicht — die auch von der strengsten Rechtgläubigkeit dem Willen zugeschrieben wird oder zugeschrieben werden müßte. Ich ändere also nichts an den herkömmlichen Theorien in bezug auf den Willen, sondern nur in bezug auf die materiellen Gegenstände.

Ja, ich gehe noch weiter und behaupte, daß diese Art von Notwendigkeit für Religion und Moral so wesentlich ist, daß ohne sie beide völlig zerstört würden, und daß jede andere Annahme für alle *göttlichen* und *menschlichen* Gesetze Vernichtung bedeutet.

Es steht zunächst dies fest: Alle menschlichen Gesetze gründen sich auf Belohnung und Strafe. Damit ist ohne weiteres als Fundamentalprinzip anerkannt, daß diese Motive einen Einfluß auf den Geist haben, daß sie die guten Taten erzeugen und die schlechten verhindern. Wir mögen diesen Einfluß benennen wie wir wollen; da er aber bei den menschlichen Handlungen stattzufinden pflegt, so verlangt der gesunde Menschenverstand, daß er als Ursache anerkannt und als Beispiel jener Notwendigkeit angesehen wird, die ich feststellen wollte.

Dieser Schluß gilt aber ebenso, wenn er auf die *göttlichen* Gesetze angewandt wird, [zunächst] soweit man dabei die Gottheit als Gesetzgeber betrachtet und annimmt, daß sie Strafe auferlegt und Belohnungen austeilt, in der Absicht, damit Gehorsam zu erzeugen. Ich behaupte aber: Auch da, wo Gott nicht als regierende Gewalt auftritt, sondern lediglich als derjenige gilt, der die Verbrechen wegen ihrer Nichtswürdigkeit und Häßlichkeit *rächt*, auch da kann er nicht, ohne daß in den menschlichen Handlungen ein notwendiger Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung vorausgesetzt ist, Strafen verhängen, die mit Gerechtigkeit und sittlicher Billigkeit verträglich sind. Ja, mehr noch, es könnte überhaupt kein vernünftiges Wesen auf den Gedanken kommen, sie zu verhängen. Das Objekt von Haß und Zorn ist allgemein und jederzeit ein mit Denkfähigkeit und Bewußtsein begabtes Wesen; und wenn irgendwelche verbrecherische oder schädliche Handlungen jene Affekte hervorrufen, so geschieht dies nur vermöge ihrer Beziehung zu einem solchen Wesen oder vermöge ihres Zusammenhangs mit demselben. Durch die Lehre von der Freiheit oder der Zufälligkeit [des menschlichen Wollens] aber wird dieser Zusammenhang auf nichts reduziert. Ihr zufolge sind also die

Digitized by Google

Menschen nicht verantwortlicher für Handlungen, die beabsichtigt und vorbedacht sind, als für solche, die ganz zufällig und unbedacht geschehen. Handlungen sind ihrem eigentlichen Wesen nach etwas Vorübergehendes und Vergängliches. Wenn sie nicht aus einer Ursache entspringen, die in dem Charakter oder Temperament der sie vollbringenden Person liegt, so haften sie derselben [gar] nicht [eigentlich] an, und können [demgemäß], wenn sie gut sind, ihnen nicht zur Ehre, und [ebenso] wenn sie schlecht sind, ihnen nicht zur Schande gereichen. Die Tat als solche mag [immerhin] tadelnswert sein, sie mag allen sittlichen und religiösen Vorschriften zuwiderlaufen, aber die Person ist nicht dafür verantwortlich. Da die Tat nicht aus etwas hervorging, das dauernd oder beständig in ihr ist, und da sie auch nichts dergleichen hinterläßt, so ist es unmöglich, daß die Person deswegen Gegenstand der Strafe oder Rache werde. Nach der Freiheitshypothese ist also ein Mensch, nachdem er die scheußlichsten Verbrechen begangen hat, ebenso rein wie im ersten Augenblick seiner Geburt. Sein Charakter ist ja bei seinen Handlungen gar nicht mit im Spiel; dieselben entspringen nicht aus ihm, und ihre Schlechtigkeit kann dem nach niemals als Beweis seiner eigenen Verworfenheit dienen. Nur wenn das Prinzip der Notwendigkeit Geltung hat, gewinnt ein Mensch durch seine Handlungen Wert oder Unwert, mag dies auch der allgemeinen Meinung noch so sehr zuwiderlaufen.

Aber so wenig konsequent sind die Menschen, daß sie zwar immer wieder behaupten, Notwendigkeit zerstöre allen Wert oder Unwert [unserer Handlungen] sowohl den Menschen als auch den höheren Mächten gegenüber, dennoch aber fortfahren, in ihren Urteilen über Wert und Unwert menschlicher Handlungen das Prinzip der Notwendigkeit ihrem Denken zu grunde zu legen. Menschen werden nicht getadelt für die schlechten Handlungen, die sie unwissend und zufällig begehen, mögen ihre Folgen sein, welche sie wollen. Warum? Doch nur weil die Ursachen dieser Handlungen vorübergehend sind und mit ihnen zugleich aufhören. Die Menschen werden weniger getadelt für solche üble Handlungen, die sie übereilt und ohne Vorbedacht begehen, als für solche, die aus Nachdenken und Überlegung hervorgehen. Weshalb? Doch nur, weil ein hitziges Temperament zwar eine konstante Ursache im Geiste ist, aber doch nur für Augenblicke wirkt und nicht ein Verderb des

Digitized by Google

ganzen Charakters ist. Ferner sühnt Reue alle Verbrechen, besonders wenn sie von augenfälliger Besserung des Lebens und Betragens begleitet wird. Wie kann man dies anders sich verständlich machen, als aus der Annahme, daß Taten einen Menschen nur deshalb zum Verbrecher stempeln, weil sie Beweise verbrecherischer Affekte oder [irgendwelcher verbrecherischer] Faktoren im Geiste des Menschen sind. Wenn diese Faktoren verschwinden und demnach die Verbrechen aufhören, solche Beweise zu sein, so hören sie auch zugleich auf, verbrecherisch zu sein. Nach der *Freiheits-* oder *Zufallstheorie* aber waren sie niemals solche Beweise und folglich auch niemals verbrecherisch.

Von hier aus wende ich mich an meinen Gegner, um ihn zu ersuchen, er möge seine Theorie von diesen üblen Konsequenzen befreien, ehe er diese [Konsequenzen] anderen [Theorien] zur Last legt. Oder wenn es ihm lieber ist, daß diese Fragen durch redliche Argumente vor Philosophen entschieden werden, als durch Deklamationen vor dem Publikum, so wende er seinen Blick auf das zurück, was ich vorgebracht habe, um zu beweisen, daß Freiheit und Zufall gleichbedeutend sind, sowie auf das, was ich über die Natur der moralischen Gewißheit und die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Handlungen sagte. Ich meinesteils kann beim Rückblick auf diese Überlegungen nicht an einem vollständigen Siege zweifeln.

Nachdem ich im Vorstehenden bewiesen habe, daß alle Willenshandlungen ihre bestimmten Ursachen haben, komme ich dazu, klar zu machen, welches diese Ursachen sind, und wie sie wirken.

Dritter Abschnitt.

Von den Motiven des Willens.

Keine Rede ist in der Philosophie und auch im täglichen Leben üblicher, als die Rede von dem Kampf zwischen Affekt und Vernunft. Dabei gibt man der Vernunft den Vorzug, und behauptet, daß die Menschen nur insoweit tugendhaft seien, als sie sich ihren Geboten fügen. Jedes vernünftige Geschöpf, sagt man, soll seine Handlungen nach seiner Vernunft einrichten; wenn irgend ein anderes Motiv oder Prinzip die

Digitized by Google

Leitung seines Tuns beansprucht, so soll es dies Motiv so lange bekämpfen, bis dasselbe völlig unterdrückt ist oder wenigstens mit jenem höheren Prinzip sich in Einklang gesetzt hat. Auf dieser Denkweise scheint in der Regel die Moralphilosophie, die alte und die moderne, zu beruhen. Es gibt kein reicheres Feld, sowohl für metaphysische Argumente, als auch für populäre Deklamationen, als dieser angebliche Vorrang der Vernunft vor den Affekten. Dabei hat man die Ewigkeit, Unwandelbarkeit und den göttlichen Ursprung der Vernunft im hellsten Lichte erscheinen lassen. Ebenso stark ist die Blindheit, Veränderlichkeit und das Irreführende der Affekte hervorgehoben worden. Um die Hinfälligkeit dieser ganzen Philosophie zu zeigen, werde ich versuchen, zu beweisen, *erstens*, daß die Vernunft allein niemals Motiv eines Willensaktes sein kann; *zweitens*, daß dieselbe auch niemals hinsichtlich der Richtung des Willens den Affekt bekämpfen kann.

Der Verstand übt eine doppelte Tätigkeit; er urteilt nach demonstrativen Beweisgründen oder nach Wahrscheinlichkeit, er tut dies, indem er das eine Mal die abstrakten Beziehungen unserer Vorstellungen betrachtet, das andere Mal jene Beziehungen von Objekten, die wir nur aus der Erfahrung kennen.

Ich glaube nun, es wird kaum behauptet werden, daß die *erste* Betrachtungsweise für sich allein jemals Ursache irgend einer Handlung sein kann. Ihr eigentliches Gebiet ist die Welt der Vorstellungen; der Wille aber versetzt uns immer in die Welt der Realitäten. Es scheinen darum Demonstration und Wollen sehr weit auseinander zu liegen. Die Mathematik [= Geometrie] ist allerdings bei allen mechanischen Leistungen sehr nützlich, und die Arithmetik fast in jeder Kunst und in jeder praktischen Tätigkeit. Aber nicht durch sich selbst gewinnen sie diese Bedeutung. Mechanik ist die Kunst, die Bewegungen der Körper auf *bestimmte Ziele oder Zwecke* zu richten. Wenn wir uns hierbei der Arithmetik bedienen und durch sie Zahlenverhältnisse feststellen, so tun wir dies, um zu sehen, welche praktische Bedeutung und Wirkung sie haben. Ein Kaufmann wünscht das Gesamtergebnis seiner Abrechnung mit irgend einer Person zu kennen. Warum? Weil er erfahren will, ob die Summe, die er ausgeben muß zur Begleichung seiner Schuld und indem er die Waren auf den Markt bringt, eben denselben Effekt haben wird, wie alle einzelnen Artikel

Digitized by Google

der gelieferten Ware zusammengenommen. So beeinflußt abstraktes oder demonstratives Denken niemals irgendwelche unserer Handlungen anders, als durch Regelung unseres Urteils über Ursachen und Wirkungen.

Dies führt uns zu der zweiten Tätigkeit des Verstandes. Jeder weiß: wenn wir von einem Gegenstand Lust oder Unlust erwarten, so stellt sich ein entsprechendes Gefühl der Neigung oder Abneigung ein; und nun fühlen wir uns getrieben, dasjenige, was uns Unbehagen oder Befriedigung bereiten wird, zu vermeiden bezw. aufzusuchen. Jeder weiß ebenso, daß es nicht bei diesem Gefühl bleibt, sondern daß dasselbe uns nach allen Seiten Umschau halten läßt und alle die Dinge mitumfaßt, die mit seinem ursprünglichen Gegenstand durch die Beziehung von Ursache und Wirkung verknüpft sind. Hier nun tritt die [verstandesgemäße] Überlegung ein und läßt diese Beziehung uns zum Bewußtsein kommen, und je nach dem Ergebnis unserer Überlegungen ändern sich auch unsere Handlungen.

In diesem Fall nun ist klar, daß der Impuls nicht von der Vernunft ausgeht, sondern von ihr nur geleitet wird. Die Neigung oder Abneigung gegen einen Gegenstand entspringt aus der Aussicht auf Lust oder Unlust. Diese Gefühle erstrecken sich dann aber auch auf die Ursachen und Wirkungen dieses Gegenstandes, soweit wir dieselben durch Vernunft und Erfahrung erkennen. Es kann für uns nicht die geringste Wichtigkeit haben, zu wissen, daß diese Gegenstände Ursachen sind und jene Wirkungen, wenn die Ursachen und die Wirkungen uns gleichgültig sind. Wenn uns die Gegenstände selbst nicht affizieren, so üben sie auch in ihrer Verknüpfung keine Wirkung [auf den Willen] aus. Die [Leistung der] Vernunft aber besteht in nichts anderem als der Entdeckung dieser Verknüpfung. Daraus erhellt, daß die Gegenstände uns nicht auf Grund der Vernunfttätigkeit affizieren können.

Und da die Vernunft allein niemals eine Handlung erzeugen oder ein Wollen auslösen kann, so schließe ich, daß dieses Vermögen auch nicht imstande ist, das Wollen zu hindern oder mit irgend einem Affekt oder einem Gefühl um die Herrschaft zu streiten. Dies ist eine notwendige Folge [des soeben Gesagten]. Es ist ausgeschlossen, daß die Vernunft die letztere Wirkung, die Verhinderung unseres Wollens, anders vollbringe, als dadurch, daß sie uns einen Impuls nach der

Digitized by Google

unserem Affekt entgegengesetzten Richtung gibt; wirkte dieser Impuls allein, so wäre er imstande, das Wollen hervorzurufen. Nichts aber kann den Impuls eines Affektes unterdrücken oder verzögern, als ein entgegengesetzter Impuls. Entspringt aber dieser entgegengesetzte Impuls aus der Vernunft, so muß dieses Vermögen auch einen ursprünglichen Einfluß auf den Willen haben und imstande sein, einen Willensakt ebensowohl zu erzeugen wie zu verhindern. Umgekehrt, hat die Vernunft keinen solchen ursprünglichen Einfluß, so kann sie unmöglich einem Prinzip entgegenarbeiten, das eine solche Kraft besitzt und [sie kann] ebensowenig den Geist auch nur einen Augenblick von der Entscheidung zurückhalten. Es erscheint demnach als das Prinzip, welches unserem Affekt entgegentritt, nicht die Vernunft selbst; dies Prinzip wird nur in uneigentlichem Sinne so genannt. Wir drücken uns nicht genau und philosophisch aus, wenn wir von einem Kampf zwischen Affekt und Vernunft reden. Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen. Da diese Ansicht etwas sonderbar klingen kann, mag es nicht unangebracht sein, wenn ich sie durch einige andere Betrachtungen bestätige.

Ein Affekt ist ein originales Etwas, oder, wenn man will, eine Modifikation eines solchen, und besitzt keine repräsentative Eigenschaft, durch die er als Abbild eines anderen Etwas oder einer anderen Modifikation charakterisiert würde. Bin ich ärgerlich, so hat mich der Affekt tatsächlich ergriffen, und in dieser Gefühlserregung liegt so wenig eine Beziehung zu einem anderen [damit gemeinten oder dadurch repräsentierten] Gegenstand, als wenn ich durstig oder krank oder über fünf Fuß groß wäre. Es ist also unmöglich, daß dieser Affekt von der Vernunft bekämpft werden kann oder der Vernunft und der Wahrheit widerspricht. Denn ein solcher Widerspruch besteht in der Nichtübereinstimmung der Vorstellungen, die als *Bilder* von Dingen gelten, mit diesen durch sie repräsentierten Dingen selbst.

Was hierbei zuerst auffallen kann, ist dieses. Nichts kann der Wahrheit oder der Vernunft widersprechen, wenn es nicht irgendwie zu ihr in Beziehung steht; nur die Urteile unseres Verstandes aber tun dies; daraus folgt, daß Affekte der Vernunft nur widersprechen können, sofern sie von einem Urteil

Digitized by Google

oder einer Meinung begleitet werden. Diesem so einleuchtenden und natürlichen Prinzip zufolge kann ein Affekt nur in zweierlei Sinn unvernünftig genannt werden. Erstens, wenn ein Affekt, wie Hoffnung, Furcht, Gram oder Freude, Verzweiflung oder Zuversichtlichkeit, auf der Voraussetzung des Daseins von Dingen beruht, die in Wirklichkeit nicht existieren. Zweitens, wenn wir bei der Betätigung eines Affektes Mittel wählen, die für den beabsichtigten Zweck nicht ausreichen, wenn wir uns also in unserem Urteil über Ursache und Wirkung täuschen. Beruht ein Affekt nicht auf falschen Voraussetzungen und werden keine für den Zweck unzulänglichen Mittel gewählt, so kann derselbe durch den Verstand weder gerechtfertigt, noch verdammt werden. Es läuft der Vernunft nicht zuwider, wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will, als einen Ritz an meinem Finger. Es widerspricht nicht der Vernunft, wenn ich meinen vollständigen Ruin auf mich nehme, um das kleinste Unbehagen eines Indianers oder einer mir gänzlich unbekannten Person zu verhindern. Es verstößt ebensowenig gegen die Vernunft, wenn ich das erkanntermaßen für mich weniger Gute dem Besseren vorziehe und zu dem Ersteren größere Neigung empfinde, als für das Letztere. Eine geringfügige Annehmlichkeit kann unter gewissen Umständen ein stärkeres Begehren erregen, als der größte und wertvollste Genuß. Dies ist nicht merkwürdiger, als wenn in der Mechanik ein Pfund, weil es an einer [für den Erfolg] günstigeren Stelle einwirkt, hundert Pfund nach oben zieht. Kurz, ein Affekt muß von einem falschen Urteil begleitet sein, um unvernünftig zu werden; und dann ist, genau genommen, nicht der Affekt, sondern nur das Urteil vernunftwidrig.

Die Folgerungen sind klar. Da ein Affekt niemals, und in keinerlei Sinn unvernünftig genannt werden kann, wenn er nicht auf einer falschen Voraussetzung beruht oder für den beabsichtigten Zweck unzureichende Mittel wählt, so ist es unmöglich, daß Vernunft und Affekt einander je bekämpfen oder miteinander um die Herrschaft über den Willen und die Handlungen streiten. Im Augenblick, wo wir die Unwahrheit irgend einer Voraussetzung oder das Unzureichende irgendwelcher Mittel erkennen, geben unsere Affekte ohne Widerstand unserer Vernunft nach. Vielleicht begehre ich irgend eine Frucht ihres vorzüglichen Geschmackes halber; sobald man mich überzeugt, daß sie einen solchen nicht besitzt, hört mein Begehren auf.

Digitized by Google

Vielleicht will ich die Ausführung gewisser Handlungen als Mittel zur Erreichung eines gewünschten Gutes. Dann ist mein Wollen dieser Handlungen nur ein sekundäres und beruht auf der Voraussetzung, daß diese Handlungen Ursachen der gewollten Wirkung sind. Sobald ich den Irrtum dieser Voraussetzung erkenne, müssen sie mir völlig gleichgültig werden.

Für jemand, der die Dinge nicht mit streng philosophischem Blick betrachtet, ist es natürlich, wenn er annimmt, Tätigkeiten des Geistes, die keine verschiedenen Empfindungen erzeugen, und nicht unmittelbar für das Gefühl und die Perzeption unterschieden sind, seien einander völlig gleich. Nun arbeitet die Vernunft, ohne eine fühlbare Erregung hervorzurufen; fast nur bei den erhabenen Untersuchungen der Philosophie oder bei den geringfügigen Subilitäten der Schulen entspringt aus ihr ein Grad der Lust oder Unlust. So wird es begreiflich, daß jede Tätigkeit des Geistes, die mit derselben Ruhe und Stille vor sich geht, von allen solchen, die die Dinge nach dem ersten Eindruck und bloßem Augenschein beurteilen, mit der Vernunft verwechselt wird.

Es steht aber fest, daß es gewisse ruhige Begehrungen und Neigungen gibt, die, obgleich sie richtige Affekte sind, nur eine geringe Gefühlserregung im Geiste hervorrufen und mehr an ihren Wirkungen erkannt werden, als auf Grund des unmittelbaren Gefühls oder Empfindens. Diese Begehrungen sind von zweierlei Art. Entweder es sind gewisse, unserer Natur ursprünglich eingepflanzte Instinkte, wie z. B. Wohlwollen und Übelwollen [resentment], Liebe zum Leben, Freundlichkeit gegen Kinder; oder es ist das allgemeine Streben nach einem Guten und die Abneigung gegen das Übel, rein als solche. Sind nun diese Affekte still, erzeugen sie keine Störung [der Ruhe] in der Seele, so werden sie sehr leicht für Nötigungen der Vernunft angesehen, man läßt sie [also] aus demselben Vermögen entspringen, das über Wahrheit und Irrtum entscheidet. Ihre Natur und die wirkende Kraft in ihnen gelten als die gleiche, weil die Gefühle, die sie begleiten, sich nicht deutlich unterscheiden.

Neben diesen ruhigen Affekten, die häufig den Willen bestimmen, stehen dann heftige Gefühlserregungen von [im übrigen] gleicher Art, die ebenfalls großen Einfluß auf dies Vermögen haben. Werde ich von einem Anderen geschädigt, so fühle ich vielleicht einen heftigen Affekt des Übelwollens,

Digitized by Google

der mich antreibt, Böses oder Strafe für ihn zu wünschen, ohne jede Rücksicht auf Lust oder Vorteil für mich selbst. Bin ich unmittelbar von schwerem Unheil bedroht, so wachsen in mir Angst, Furcht und Abscheu zu großer Stärke an und verursachen eine spürbare Gefühlserregung.

Der gewöhnliche Irrtum der Metaphysiker nun liegt darin, daß sie die Leitung des Willens ganz dem einen dieser Prinzipien [d. h. der einen Art der Affekte][34]) zuschrieben und annahmen, das andere [d. h. die andere Gattung von Affekten] hätte keinen Einfluß. Die Menschen handeln oft wissentlich gegen ihren eigenen Vorteil. Also ist es nicht immer die Aussicht auf das größtmögliche Gut, die sie bestimmt. Die Menschen handeln oft einem heftigen Affekt zuwider im Verfolg ihrer Interessen und Absichten; es ist also nicht allein das augenblickliche Unbehagen, das sie bestimmt. [Daraus schließt man auf eine der Wirkung der Affekte entgegenstehende Wirkung der Vernunft.] Wir können aber ganz allgemein sagen, daß diese beiden Prinzipien [oder diese beiden Arten der Affekte] auf den Willen wirken, und daß da, wo sie sich entgegenstehen, eines derselben überwiegt, je nach dem *allgemeinen* Charakter oder der *augenblicklichen* Stimmung des Menschen. Was wir Geistesstärke nennen, schließt das Vorwiegen der ruhigen Affekte über die heftigen ein, obgleich wir leicht beobachten können, daß niemand diese Tugend konstant genug besitzt, um niemals und bei keiner Gelegenheit dem Drängen der Begehrungen und Affekte nachzugeben. Aus diesem Wechsel der Stimmung entspringt die große Schwierigkeit des Urteils über die Handlungen und Entschlüsse der Menschen, sobald Motive und Affekte einander gegenüberstehen.

Vierter Abschnitt.

Von den Ursachen der heftigen Affekte.

Kein Thema in der Philosophie gibt Stoff zu feineren Spekulationen, als die Frage nach den *Ursachen* und *Wirkungen* der ruhigen und heftigen Affekte. Offenbar beeinflussen die

34) Gemeint sind offenbar die heftigen Affekte; die ruhigen, meint H., werden übersehen, und ihre Wirkungen der Vernunft aufgebürdet.

Digitized by Google

Affekte den Willen nicht nach dem Grad ihrer Heftigkeit oder dem Aufruhr, den sie in unserer Stimmung veranlassen; im Gegenteil, hat sich ein Affekt einmal als Prinzip des Handelns festgesetzt und ist er zur vorherrschenden Neigung der Seele geworden, so erzeugt er gewöhnlich keine fühlbare Erregung mehr. Andauernde Gewohnheit und seine eigene Stärke haben ihm alles unterworfen; er bestimmt [darum] die Handlungen und unser Verhalten ohne jenen Widerstand und jene Erregung, die jeden momentanen Ausbruch eines Affektes so naturgemäß begleiten. Wir müssen demnach zwischen dem ruhigen und dem schwachen Affekt unterscheiden, ebenso zwischen dem heftigen und dem starken.

Immerhin steht fest: wollen wir jemand beherrschen und zu irgend einer Handlung antreiben, so ist es geratener, auf die heftigen Affekte zu wirken, als auf die ruhigen; man fasse ihn bei seiner Neigung und nicht bei dem, was man gewöhnlich seine *Vernunft* nennt. Wir müssen das Objekt, um das es sich handelt, unter einen Gesichtspunkt bringen, der geeignet ist, die Heftigkeit des Affektes zu steigern. Wir können nämlich beobachten, daß alles auf den Gesichtspunkt der Betrachtung ankommt, und daß eine Veränderung in der Betrachtung fähig ist, ruhige und heftige Affekte ineinander zu verwandeln. Beide Arten von Affekten streben nach dem [was als ein] Gut [erscheint] und fliehen das Übel; beide werden durch die Zu- oder Abnahme des Übels vermehrt oder vermindert. Aber ein Unterschied besteht zwischen ihnen: dasselbe Gut, das in der Nähe einen heftigen Affekt hervorruft, ruft in der Entfernung nur einen ruhigen Affekt hervor. Da dieser Sachverhalt unsere Frage nach dem freien Willen sehr nahe angeht, werden wir denselben hier gründlicher untersuchen und einige jener Gesichtspunkte der Betrachtung ins Auge fassen, durch die ein Affekt entweder zu einem ruhigen oder zu einem heftigen wird.

Es ist eine bemerkenswerte Eigenschaft der menschlichen Natur, daß jede Gefühlserregung, die zu einem Affekt hinzutritt, leicht in diesen Affekt verwandelt wird, auch wenn die beiden ihrer Natur nach ursprünglich verschieden, ja einander entgegengesetzt sind. Allerdings, soll eine vollständige Vereinheitlichung der [beiden Gefühlserregungen oder] Affekte[35]) statt-

35) Man beachte, wie hier Gefühle oder „Gefühlserregungen" (emotions) und „Affekte" (passions) zuerst scheinbar unterschieden, dann aber vollständig zusammengeworfen werden.

Digitized by Google

finden, so muß immer ein doppelter Zusammenhang, nämlich zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen, vorhanden sein; einer dieser Zusammenhänge genügt nicht, dies Ergebnis herbeizuführen. Durch so zweifellose Erfahrungen aber auch dieser Satz bestätigt ist, so dürfen wir ihn doch nur mit einer notwendigen Einschränkung aufstellen; d. h. wir müssen sagen: der doppelte Zusammenhang ist nur erforderlich für die Erzeugung eines Affektes aus dem anderen. Werden dagegen zwei Affekte jeder durch seine besonderen Ursachen hervorgerufen, und sind beide [nebeneinander] im Geist vorhanden, so vermischen und verbinden sie sich leicht, wenn auch nur ein Zusammenhang und zuweilen gar keiner zwischen ihnen besteht. Der vorherrschende Affekt verschlingt den geringeren und wandelt ihn in sich selber um. Die Lebensgeister erleiden, wenn sie einmal erregt sind, leicht eine Veränderung ihrer Richtung; und dabei ist die Annahme natürlich, daß diese Veränderung von dem vorherrschenden Affekt ausgeht. In mancher Hinsicht ist eben die Verknüpfung zwischen zwei beliebigen Affekten [jederzeit] enger, als die zwischen einem Affekt und der Gleichgültigkeit.

Ist jemand einmal gehörig verliebt, so pflegen die kleinen Fehler der Geliebten, die Eifersüchteleien und Streitigkeiten, die im Verkehr der beiden Personen so häufig vorkommen, dem Affekt, der in ihnen die Vorherrschaft hat, noch mehr Kraft zu verleihen, so unangenehm und dem Ärger und Haß verwandt sie auch [an sich] sein mögen. Es ist ein gewöhnlicher Kunstgriff der Politiker, erst eines Menschen Neugier zu reizen, wenn sie ihn durch eine Tatsache, die sie ihm mitteilen wollen, sehr stark zu erregen wünschen. Diese Neugier muß möglichst lange unbefriedigt bleiben, damit die Spannung und Ungeduld des Menschen aufs Äußerste gereizt wird, ehe ihm volle Einsicht in die Sache zuteil wird. Die Politiker wissen, daß die Neugier den Menschen in den Affekt stürzen wird, den sie heraufbeschwören möchten, daß also die Wirkung des Objektes auf seinen Geist dadurch eine Verstärkung erfährt. Ein Soldat, der zur Schlacht ausrückt, fühlt sich naturgemäß ermutigt und zuversichtlich, wenn er an seine Freunde und Kameraden denkt; dagegen wird er von Furcht und Schrecken ergriffen, wenn er an den Feind denkt. Und jede neue Gefühlserregung nun, die aus dem ersteren Gedanken entspringt, vermehrt naturgemäß seinen Mut; dieselbe Erregung dagegen ver-

Digitized by Google

stärkt, wenn sie von dem letzteren Gedanken ausgeht, die Furcht. Dies geschieht auf Grund des Zusammenhangs der Vorstellungen und vermöge einer Umwandlung der geringeren Gefühlserregung in die vorherrschende. So kommt es, daß im Kriege die Gleichheit und der Glanz unserer Kleidung, die Regelmäßigkeit unserer Aufstellung und Bewegung, mit dem ganzen Pomp und der Majestät des Krieges, uns und unsere Verbündeten ermutigt, während dieselben Dinge [wenn wir sie] beim Feinde [wahrnehmen] uns mit Schrecken erfüllen, so erfreulich und schön sie an sich sind.

Da auch an sich selbständige Affekte leicht ineinander übergehen, wenn sie gleichzeitig vorhanden sind, so müssen, wenn ein Gut oder Übel in einer Beleuchtung erscheint, vermöge deren es außer den unmittelbaren Affekten des Begehrens oder des Abscheus noch eine besondere Gefühlserregung hervorruft, jene Affekte erhöhte Stärke und Heftigkeit gewinnen.

Dies geschieht u. a., so oft ein Gegenstand entgegengesetzte Affekte erregt. Man kann beobachten, daß ein Widerstreit zwischen Affekten gewöhnlich eine neue Gefühlserregung in den Lebensgeistern verursacht und mehr Aufruhr erzeugt, als das Zusammenwirken von [zwei gleichgearteten] Affekten von derselben Höhe. Diese neue Gefühlserregung nun wird leicht in den vorherrschenden Affekt verwandelt und verstärkt seine Heftigkeit über den Grad hinaus, den er abgesehen von jenem Widerstreit besessen hätte. Daher wünschen wir von Natur das Verbotene und haben [mitunter] Lust an Handlungen, bloß weil sie ungesetzlich sind. Das Bewußtsein der Pflicht ist, wenn es mit den Affekten in Widerspruch gerät, selten imstande, diese zu besiegen; verfehlt es aber diese Wirkung, so trägt es eher dazu bei, die Affekte zu verstärken, indem es einen Widerstreit zwischen unseren Motiven und Trieben hervorruft.

Diese Wirkung bleibt dieselbe, gleichviel ob der Widerstreit aus inneren Motiven oder aus äußeren Hindernissen entsteht. Der Affekt gewinnt gewöhnlich in beiden Fällen neue Stärke und Heftigkeit. Die Anstrengung, die der Geist macht, um das Hindernis zu überwinden, erregt die Lebensgeister und belebt den Affekt.

Die Ungewißheit übt denselben Einfluß wie der Widerstreit. Die Aufregung der Gedanken, der schnelle Wechsel des Gesichtspunktes, die Verschiedenheit der Affekte, die einander,

Digitized by Google

diesen verschiedenen Gesichtspunkten entsprechend, folgen, alles dies erzeugt eine Aufregung des Geistes und fließt [als verstärkendes Moment] in den vorherrschenden Affekt hinüber.

Nach meiner Meinung gibt es keine andere natürliche Ursache dafür, daß Gewißheit die Affekte verringert, als den Fortfall jener Ungewißheit, durch die sie gesteigert werden. Sich selbst überlassen, erschlafft der Geist sofort; um seine Spannkraft zu behalten, muß er immer wieder durch einen neuen Affektstrom gekräftigt werden. Aus eben diesem Grunde hat die Verzweiflung, obgleich sie das Gegenteil von Gewißheit ist, die gleiche Wirkung.

Durch nichts wird zweifellos ein Affekt mehr belebt, als dadurch, daß man seinen Gegenstand teilweise der Wahrnehmung entrückt, ihn gewissermaßen in Dunkel hüllt, derart, daß man genug von ihm sieht, um für den Gegenstand Interesse zu gewinnen, zugleich aber der Einbildungskraft noch einiger Spielraum bleibt. Einmal ist dieses Dunkel immer von einer Art Ungewißheit begleitet; außerdem aber erregt die Mühe, die der Geist sich gibt, um die Vorstellung zu vervollständigen, die Lebensgeister und gibt dadurch dem Affekt höhere Stärke.

Während Verzweiflung und Sicherheit, obgleich sie einander entgegengesetzt sind, dieselben Wirkungen hervorbringen, hat Abwesenheit erfahrungsgemäß entgegengesetzte Wirkungen, d. h. sie kann unter gewissen Umständen unsere Affekte vermehren, unter anderen sie verringern. Der Herzog von La Rochefoucault hat sehr richtig bemerkt, daß die Abwesenheit schwache Affekte vernichtet, aber starke vermehrt, so wie der Wind ein Licht ausbläst, aber eine Feuersbrunst anfacht. Lange Abwesenheit schwächt natürlich unsere Vorstellung und verringert den Affekt; ist aber die Vorstellung so kräftig und lebendig, daß sie durch eigene Kraft sich erhält, so vermehrt die Sorge, die aus der Abwesenheit entspringt, den Affekt, und verleiht ihm einen Zuwachs an Stärke und Heftigkeit.

Fünfter Abschnitt.

Von den Wirkungen der Gewohnheit.

Nichts aber ist von größerer Wirkung auf die Steigerung oder Herabminderung unserer Affekte, auf die Verwandlung von

Digitized by Google

Lust in Unlust und Unlust in Lust, als Gewohnheit und Wiederholung. Die Gewohnheit übt *zwei ursprüngliche* Wirkungen auf den Geist; sie verleiht demselben *Leichtigkeit* in der Ausführung von Handlungen oder in der Auffassung eines Gegenstandes; und [sie erzeugt in ihm] weiterhin eine *Tendenz* oder *Neigung* dazu. Hieraus lassen sich ihre sämtlichen anderen Wirkungen verständlich machen, mögen dieselben auch noch so wunderbar sein.

Wenn die Seele mit der Ausführung einer Handlung oder mit der Auffassung eines ungewohnten Gegenstandes befaßt ist, so zeigt sich eine gewisse Unbiegsamkeit des geistigen Vermögens, eine Schwierigkeit der Lebensgeister, sich in der ihnen neuen Richtung zu bewegen. Diese Schwierigkeit erregt die Lebensgeister und wird Quell der Verwunderung, Überraschung, und aller jener Gefühlserregungen, die aus der Neuheit entstehen. Dies ist an und für sich sehr angenehm, wie alles, was den Geist in mäßigem Grade belebt. Gleichzeitig aber versetzt die Überraschung die Lebensgeister in Unruhe, und steigert dadurch nicht nur unsere angenehmen Affekte, sondern auch unsere schmerzlichen, gemäß dem oben erwähnten Prinzip, *daß jede Gefühlserregung, welche einem Affekt vorangeht oder ihn begleitet, leicht in denselben verwandelt wird.* Daher erregt uns alles Neue im höchsten Grade und gewährt uns entweder mehr Lust oder mehr Unlust, als ihm, genau genommen, von Natur zukommt. Kehrt es öfter wieder, so verschwindet die Neuheit, und die Affekte lassen nach; die Unruhe der Stimmung ist vorüber und wir betrachten die Dinge mit mehr Gelassenheit.

Allmählich erzeugt dann die Wiederholung eine Einübung; und damit ist wiederum ein sehr mächtiger Faktor des menschlichen Geistes bezeichnet und [insbesondere] eine unfehlbare Quelle der Lust, vorausgesetzt, daß die Einübung ein gewisses Maß nicht übersteigt. Bemerkenswert ist dabei, daß Lust, die aus einer gewissen Einübung entspringt, nicht dieselbe Tendenz hat wie die Lust, die aus der Neuheit entspringt, die Tendenz nämlich, sowohl unsere schmerzlichen wie unsere angenehmen Affekte zu verstärken. Die Lust, die auf der Einübung beruht, besteht eben nicht sowohl in einer Erregung der Lebensgeister als in ihrer geordneten Bewegung; und in dieser liegt eine solche Macht, daß dadurch zuweilen sogar Unlust in Lust um gewandelt wird, so daß wir mit der Zeit an dem

Digitized by Google

Geschmack gewinnen, was uns zuerst sehr hart und unangenehm war.

Aber, so wie Übung Unlust in Lust verwandeln kann, so verwandelt sie auch oft Lust in Unlust; dann nämlich, wenn sie zu groß ist und die Tätigkeit des Geistes so schwächt und erschlafft, daß sie nicht mehr imstande ist, denselben zu interessieren und frisch zu erhalten. Doch werden durch Gewohnheit fast nur solche Dinge unangenehm, welche naturgemäß von Gefühlserregungen oder Affekten begleitet sind, die durch zu häufige Wiederholung vernichtet werden. Man kann die Wolken, den Himmel, die Bäume, die Steine noch so oft betrachten, ohne jemals eine Abneigung dagegen zu fühlen. Wird aber das schöne Geschlecht, oder Musik oder Fröhlichkeit, oder irgend etwas, das von Natur angenehm sein sollte, gleichgültig, so erregt es oft den entgegengesetzten Affekt.

Die Gewohnheit verleiht aber nicht nur eine Leichtigkeit, gewisse Handlungen zu verrichten, sondern auch eine Neigung und Liebe zu ihnen, falls nicht etwa die Handlung durchaus unerfreulich ist, so daß sie nicht Gegenstand der Neigung werden kann. Dies ist nach der Beobachtung eines verstorbenen, bedeutenden Philosophen der Grund, weshalb die Gewohnheit alle *aktiven* Tätigkeiten steigert und die *passiven* verringert.*) Die Übung verringert die Kraft der passiven Tätigkeiten, indem sie die Bewegungen der Lebensgeister schwächt und erschlafft. Bei den aktiven werden die Lebensgeister durch sich selbst wach erhalten, und nun gibt ihnen die Tendenz des Geistes erhöhte Kraft und führt sie der Tätigkeit kräftiger zu.

Sechster Abschnitt.

Über den Einfluss der Einbildungskraft auf die Affekte.

Es ist wohl zu beachten, daß die Einbildungskraft und die Affekte eng verbunden sind, so daß nichts, was auf die

*) Wahrscheinlich ist Butler gemeint (Analogie, Teil I, Kap. 5. Aktive Betätigungsweisen (practical habits) werden durch Wiederholung ausgebildet und gestärkt, passive Eindrüke werden dadurch geschwächt) Er lebte aber noch, als Hume schrieb. — [Anmerkung von Green und Grose.]

Digitized by Google

erstere einwirkt, für die letzteren ganz gleichgültig sein kann. So oft unsere Vorstellungen eines Gutes und Übels erhöhte Lebhaftigkeit gewinnen, werden auch die Affekte heftiger. Sie halten mit der Einbildungskraft in all ihren Veränderungen Schritt. Ich will nicht unterscheiden, ob dies aus dem obigen Prinzip entspringt, *daß jede neben einer herrschenden Gefühlserregung hergehende Gefühlserregung leicht in diese umgewandelt wird.* Es genügt für meinen gegenwärtigen Zweck, daß viele Fälle vorliegen, die einen solchen Einfluß der Einbildungskraft auf die Affekte bestätigen.

Jede uns bekannte Lust[36]) erregt uns mehr, als eine andere, die wir [an sich] höher stellen, von deren Natur wir aber nichts wissen. Von jener können wir uns eine spezielle und ganz bestimmte Vorstellung machen, die andere fällt nur unter den allgemeinen Begriff der Lust. Es steht aber fest, daß unsere Vorstellungen um so weniger Einfluß auf unsere Einbildungskraft haben, je unbestimmter und allgemeiner sie sind. Eine allgemeine Vorstellung ist gewöhnlich unklarer, obgleich sie ja nichts anderes ist als eine einzelne, von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet.*) Dies kommt daher, daß die Einzelvorstellung, welche uns die allgemeine repräsentiert, nie eine fest bestimmte ist; sondern leicht mit einer anderen Einzelvorstellung, die zu diesem Zweck ebenso geeignet ist, vertauscht werden kann.

Eine bekannte Episode der Geschichte *Griechenlands* kann hier zur Illustration dienen. *Themistokles* sagte den *Athenern*, er habe einen Plan, der dem Volke höchst nützlich sein werde, den er ihnen aber unmöglich mitteilen könne, ohne die Ausführung zu vereiteln, da der Erfolg vollständig von der Heimlichkeit des Vorgehens abhänge. Die *Athener* gaben ihm keine Vollmacht, zu handeln, wie er für gut halte, sondern befahlen ihm, seinen Plan dem Aristides mitzuteilen, in dessen Weisheit sie volles Vertrauen setzten und dessen Urteil sie sich blindings unterwerfen wollten. Der Plan des *Themistokles* war, die Flotte aller *griechischen* Staaten, die in einem benachbarten Hafen vereinigt war, in Brand zu setzen, und durch diese Zerstörung den *Athenern* die Herrschaft auf der See, ohne Nebenbuhler, zu verschaffen. *Aristides* kehrte in die Versammlung

36) Gemeint ist natürlich die Lust, deren *Objekt* uns bekannt ist.
*) Cf. Bd. I, Teil I § 7. — Gegen das Ende.

Digitized by Google

zurück und sagte den Griechen, nichts könne vorteilhafter sein, als der Plan des Themistokles, aber auch nichts ungerechter. Daraufhin verwarf das Volk einstimmig das Projekt.

Ein verstorbener berühmter Historiker*) bewundert diese Episode der alten Geschichte, als eine der merkwürdigsten, die irgendwo angetroffen werden könnte. *Hier*, sagte er, *haben wir es nicht mit Philosophen zu tun, die in ihren Schulen unschwer die schönsten Grundsätze und erhabensten Sittenlehren aufstellen, und erklären, daß der Vorteil nie über die Gerechtigkeit gestellt werden dürfe; sondern es handelt sich um ein ganzes Volk. Ein Vorschlag bringt Vorteil; derselbe erscheint ihm bedeutsam für das öffentliche Wohl; und dennoch verwirft es ihn ohne Zögern, einstimmig, nur weil derselbe der Rechtlichkeit zuwider läuft.*

Ich nun, meinesteils, sehe nichts so Außerordentliches in diesem Vorgehen der *Athener*. Dieselben Gründe, die es den Philosophen so leicht machen, die erhabenen Grundsätze aufzustellen, tragen teilweise dazu bei, das Verdienst eines solchen Verhaltens bei jenem Volk zu verringern. Die Philosophen schwanken nie zwischen Vorteil und Rechtlichkeit, weil ihre Entscheidungen allgemeiner Natur sind, und weder ihre Affekte noch ihre Einbildungskraft durch den Gegenstand interessiert sind. Etwas ähnliches nun findet in dem erwähnten Falle statt. Der Vorteil wäre freilich für die *Athener* ein unmittelbarer gewesen, aber sie kannten ihn nur unter dem allgemeinen Begriff des Nutzens, ohne eine bestimmte Vorstellung davon zu gewinnen. Demgemäß mußte ihre Einbildungkraft weniger beeinflußt und die Versuchung weniger heftig werden, als wenn sie alle Umstände gekannt hätten. Ohne dies wäre es schwer zu begreifen, daß ein ganzes Volk, ungerecht und gewalttätig wie die Menschen gewöhnlich zu sein pflegen, so einmütig auf die [Forderung der] Gerechtigkeit gehört und einen bedeutenden Vorteil abgewiesen hätte.

Jede Befriedigung, die wir kürzlich genossen haben und deren Andenken noch frisch und neu ist, wirkt auf den Willen stärker, als eine andere, deren Spuren verwischt und fast ausgelöscht sind. Woher kommt dies? Doch nur davon, daß im ersteren Falle das Gedächtnis die Phantasie unterstützt und ihren Vorstellungen höhere Kraft und Stärke gibt. Das Bild

*) Mons. Rollin.

Digitized by Google

der vergangenen Lust verleiht, wenn es stark und lebhaft ist, diese Eigenschaften auch der Vorstellung einer zukünftigen Lust, wenn dieselbe durch die Beziehung der Ähnlichkeit mit jener verknüpft ist.

Eine Lust, die in unsere Lebensführung hineinpaßt, erregt unser Wünschen und Begehren mehr, als eine, die derselben fremd ist. Diese Erscheinung darf aus demselben Prinzip erklärt werden.

Nichts ist geeigneter, den Geist in Affekt zu versetzen, als die Beredsamkeit, wenn diese die Gegenstände in den stärksten und lebhaftesten Farben darstellt. Mögen wir auch von uns aus diesen Gegenstand wertvoll und jenen verächtlich finden; kommt nicht ein Redner, der die Einbildungskraft anregt und diesen Vorstellungen Kraft gibt, so haben sie vielleicht nur wenig Einfluß sowohl auf den Willen, wie auf die Affekte.

Aber Beredsamkeit ist hierzu doch nicht immer notwendig. Die bloße Ansicht eines anderen, besonders wenn sie mit Affekt vorgebracht wird, läßt die Vorstellung eines Gutes oder Übels Einfluß auf uns gewinnen, während sie sonst [vielleicht] ganz unbeachtet geblieben wäre. Dies hat seinen Grund im Prinzip des Mitgefühls oder der Mitteilung. Mitgefühl aber ist, wie ich schon bemerkt habe, nichts anderes als die Verwandlung einer Vorstellung in einen Eindruck durch die Macht der Einbildungskraft.

Es ist bemerkenswert, daß lebhafte Affekte meist Hand in Hand gehen mit einer lebhaften Einbildungskraft. Es zeigt sich eben, hier wie sonst, die Stärke des Affektes ebensowohl abhängig von dem Naturell des Menschen, wie von der Beschaffenheit des Objektes und den Umständen, unter welchen dasselbe mir entgegentritt.

Wir haben gesehen, daß Glauben nichts ist als eine lebhafte, mit einem gegenwärtigen Eindruck verbundene Vorstellung. Diese Lebhaftigkeit nun ist ein notwendiges Erfordernis für die Erregung aller unserer Affekte, der ruhigen, wie der heftigen. Etwas von der Einbildungkraft nur Erdichtetes hat [darum] wenig Einfluß auf beide. Es ist zu schwach, um den Geist kräftig zu erfassen oder von einer Gefühlserregung begleitet zu werden.

Digitized by Google

Siebenter Abschnitt.

Räumliche und zeitliche Kontiguität und Distanz.

Es hat seinen wohlverständlichen Grund, daß alles, was uns nahe ist in Raum oder Zeit, mit besonderer Stärke und Lebendigkeit von uns aufgefaßt wird und alle anderen Dinge an Einfluß auf die Einbildungskraft übertrifft. Wir selbst sind uns unmittelbar gegenwärtig, und was mit uns zusammenhängt, muß an diesem Vorzug teilnehmen. [Merkwürdig aber ist folgendes:] Ist ein Gegenstand so weit [von uns] entfernt, daß er an dem Vorzug eines solchen Zusammenhanges keinen Anteil mehr hat, und rückt er nun in noch weitere Entfernung, so wird die Vorstellung desselben mit der Entfernung noch schwächer und undeutlicher. Hier ist vielleicht eine eingehendere Betrachtung erforderlich.

Es leuchtet ein, daß die Einbildungskraft die Punkte in Raum und Zeit, in denen wir [jetzt gerade] leben, niemals ganz übersehen kann; sie wird durch die Affekte und die Sinne so oft auf sie aufmerksam gemacht, daß sie sich jeden Augenblick mit der Gegenwart beschäftigen muß, auch wenn sie ihre Aufmerksamkeit noch so sehr auf fremde und ferne Gegenstände richtet. Bemerkenswert ist auch, daß wir diejenigen Dinge, deren Wirklichkeit und Existenz wir annehmen, in ihrer objektiven Ordnung und Lage auffassen; d. h. wir gehen niemals von einem Gegenstand zu einem entfernteren über, ohne alle dazwischen liegenden Gegenstände wenigstens kursorisch zu überblicken. Betrachten wir demgemäß einen von uns entfernten Gegenstand, so sind wir, um ihn zu erreichen, nicht nur genötigt, den ganzen Raum zwischen ihm und uns zu durchmessen, sondern wir müssen auch die Arbeit des Fortganges [von uns zu dem von uns entfernten Gegenstand] jeden Augenblick von neuem beginnen, weil wir jeden Augenblick zur Betrachtung unserer selbst und unserer gegenwärtigen Lage zurückgerufen werden. Es ist leicht begreiflich, daß solche Unterbrechung die Vorstellung abschwächt, indem sie die Tätigkeit des Geistes stört, und verhindert, daß die Auffassung so intensiv und stetig werde, wie bei der Betrachtung eines näheren Gegenstandes. Je *weniger* Schritte wir bis zu dem Gegenstand haben und je *glatter* der Weg ist, um so weniger macht sich diese Verminderung der Lebendigkeit fühlbar. Bemerkbar bleibt sie

Digitized by Google

aber doch mehr oder weniger, je nach dem Grade der Entfernung und der [Größe der] Hindernisse.

Wir müssen also zwei Arten von Gegenständen unterscheiden, die nahen und die fernen; die ersteren gleichen vermöge ihrer Beziehung zu uns selbst, in bezug auf Stärke und Lebendigkeit, einigermaßen einem Eindruck; die letzteren erscheinen wegen jener Unterbrechung unserer Auffassung in schwächerem und unvollkommenerem Licht. Dementsprechend wirken sie schwächer auf die Einbildungskraft.

Ist nun diese meine Überlegung richtig, so müssen die bezeichneten Momente auch eine entsprechende Wirkung auf den Willen und die Affekte ausüben. Nahe Gegenstände müssen darauf einen größeren Einfluß haben als weit abliegende und entfernte. In der Tat finden wir im gewöhnlichen Leben, daß die Menschen sich weit mehr um solche Dinge bekümmern, die in Raum und Zeit nicht allzuweit [von ihnen] abliegen, daß sie die Gegenwart genießen, und das Fernliegende dem Walten des Zufalls und des Schicksals überlassen.

Sprich mit einem Menschen über seine Lebensumstände nach dreißig Jahren, er wird dich nicht hören. Sprich von dem, was morgen geschehen soll, und er wird dir Aufmerksamkeit schenken. Das Zerbrechen eines Spiegels erregt uns, wenn wir zu Hause sind, mehr als der Brand eines Hauses, wenn wir auf Reisen und einige hundert Meilen entfernt sind.

Aber weiter. Die Entfernung in Raum und Zeit übt einen beträchtlichen Einfluß auf die Einbildungskraft und durch sie auf den Willen und die Affekte aus. Aber die Folgen der Entfernung im *Raum* sind weit geringer als die der Entfernung in der *Zeit*. Zwanzig Jahre sind sicherlich ein kleiner Zeitabschnitt im Vergleich mit den Zeitabschnitten, welche einige von uns aus der Geschichte und sogar aus der Erinnerung kennen; ich bezweifle aber, daß tausend Meilen oder auch die größte Entfernung, die es auf diesem Erdball gibt, unsere Vorstellungen in gleichem Maße abschwächen und unsere Affekte in gleichem Maße verringern können. Ein *westindischer* Kaufmann wird sagen, daß er für das, was in *Jamaica* vorgeht, Interesse hat, aber wenige blicken so weit in die Zukunft, daß sie sehr fern liegende Ereignisse fürchten.

Die Ursache dieser Erscheinung muß offenbar in der verschiedenen Beschaffenheit von Raum und Zeit liegen. Ohne auf Metaphysik zurückzugreifen, kann jeder leicht konstatieren,

Digitized by Google

daß der Raum oder die Ausdehnung in einer Anzahl gleichzeitig vorhandener Teile besteht, die in einer bestimmten Ordnung verteilt sind, und dem Auge oder dem Bewußtsein gleichzeitig gegenwärtig sein können. Die Zeit oder Sukzession dagegen besteht zwar auch aus Teilen, zeigt uns aber nie mehr als einen [Teil] zumal; es können niemals zwei solche Teile gleichzeitig existieren. Diese Eigenschaften der Gegenstände nun haben die entsprechende Wirkung auf die Einbildungskraft.

Bei den Teilen des räumlich Ausgedehnten ist eine Verbindung durch die Sinne möglich; darum können sie auch in der Phantasie verbunden werden; das Auftreten des einen Teils schließt das des anderen nicht aus, und dadurch wird der Übergang von einem zum anderen oder das Hindurchgehen des Vorstellens durch die nebeneinander liegenden Punkte hemmungsloser und leichter. Umgekehrt trennt die Unvereinbarkeit der Zeitteilchen in ihrem wirklichen Dasein dieselben auch in der Einbildungskraft und macht es diesem Vermögen *schwerer*, eine lange Folge oder Reihe von Ereignissen zu verfolgen. Jeder Teil muß gesondert und einzeln [im Geist] auftreten und kann von der Phantasie nicht ordnungsgemäß aufgenommen werden, ohne das zu verdrängen, was als unmittelbar vorangehend gedacht wird. Demgemäß erzeugt Entfernung in der Zeit eine größere Unterbrechung des Vorstellens als eine gleiche Entfernung im Raum; und folglich wird durch erstere die Vorstellung mehr abgeschwächt; und das Gleiche gilt von den Affekten. Diese hängen ja meiner Theorie zufolge in hohem Maße von der Einbildungskraft ab.

Noch eine Erscheinung von gleicher Art, wie die soeben aufgezeigte, sei erwähnt. Ich meine *die größere Wirkung, welche die Zeitdistanz hat, die der Zukunft angehört, im Vergleich mit der gleichgroßen Zeitdistanz in der Vergangenheit.* Diese Verschiedenheit ist in bezug auf den Willen leicht erklärlich. Keine unserer Handlungen kann das Vergangene ändern. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn die Vergangenheit den Willen nicht bestimmt. Hinsichtlich der Affekte aber ist die Frage noch zu lösen; und sie ist einer Untersuchung wohl wert.

Neben der Tendenz des allmählichen Fortschreitens durch die Punkte des Raums und der Zeit begegnen wir im Fortgang unseres Vorstellens noch einer anderen Eigentümlichkeit, die dazu beiträgt, die in Rede stehende Erscheinung hervor-

Digitized by Google

zurufen. Wir lassen jederzeit unsere Vorstellungen einander folgen, entsprechend der Folge in der Zeit. D. h. wir gehen von der Betrachtung eines Gegenstandes leichter zu dem über, der unmittelbar auf ihn folgt, als zu dem, der ihm voranging. Wir können dies u. a. auch aus der Reihenfolge ersehen, die bei historischen Erzählungen immer inne gehalten wird. Nur eine strikte Notwendigkeit kann den Historiker veranlassen, die Zeitordnung zu durchbrechen, und ein Ereignis, das in *Wirklichkeit* nach einem anderen eintrat, demselben in der *Erzählung* voran zu stellen.

Dies läßt sich leicht auf unsere Frage anwenden, wenn wir uns [zugleich] an das erinnern, was ich vorher bemerkt habe. Die gegenwärtige Lage eines Menschen beherrscht immer die Einbildungskraft und von da aus [erst] kommen wir zur Erfassung eines entfernten Gegenstandes. Liegt nun der Gegenstand in der Vergangenheit, so steht der Übergang des Vorstellens von dem gegenwärtigen Gegenstand zu diesem in Gegensatz zu dem natürlichen Ablauf der Zeitfolge. Richten wir andererseits unsere Gedanken auf einen zukünftigen Gegenstand, so folgt unsere Phantasie dem natürlichen Fortgang der Zeit und erreicht den [fraglichen] Gegenstand vermöge eines Prozesses, der als durchaus natürlich erscheint, da er immer von einem Zeitpunkt zu dem unmittelbar nachfolgenden fortschreitet. Dieser *leichte* Fortgang des Vorstellens ist für die Einbildungskraft günstig und läßt sie ihren Gegenstand in stärkerem und vollerem Licht betrachten, als wenn wir bei unserem Vorwärtsschreiten fortwährend gehindert werden und die Schwierigkeiten überwinden müssen, die in jenem natürlichen Hange der Phantasie [begründet] liegen. Eine kleine Zeitdistanz in der Vergangenheit hat daher, was den Grad der Unterbrechung und Abschwächung der Auffassung betrifft, mehr zu bedeuten, als eine weit größere in der Zukunft. Aus dieser Wirkung auf die Einbildungskraft entspringt der [entsprechende] Einfluß auf den Willen und auf die Affekte.

Es gibt [aber noch] eine andere Ursache, die zu derselben Wirkung beiträgt, und andererseits der gleichen Eigenschaft der Einbildungskraft entstammt, welche uns bestimmt, die [objektive] Zeitfolge in einer gleichgerichteten Vorstellungsfolge aufzufassen. Betrachten wir vom gegenwärtigen Augenblick aus zwei gleich weit entfernte Zeitpunkte, deren einer in der Vergangenheit,

Digitized by Google

der andere in der Zukunft liegt, so muß, theoretisch betrachtet, ihr Verhältnis zur Gegenwart als annähernd dasselbe erscheinen. Die Zukunft wird doch *einstmals* auch zur Gegenwart werden und die Vergangenheit war *einst* Gegenwart. Könnten wir daher jene Eigentümlichkeit der Einbildungskraft fortschaffen, so würde eine gleiche Zeitdistanz in der Vergangenheit und in der Zukunft den gleichen Einfluß auf uns haben. Dies gilt nicht bloß, wenn die Einbildungskraft an der Gegenwart dauernd haften bleibt, und vom gegenwärtigen Augenblick aus Zukunft und Vergangenheit betrachtet; sondern es bleibt auch in Geltung, wenn [wir annehmen, daß] sie den Ausgangspunkt der Betrachtung ändert und uns in andere Zeitpunkte versetzt. Denken wir uns das eine Mal als existierend in einem Zeitpunkt, der zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und einem zukünftigen Gegenstand liegt. Dann finden wir, daß der zukünftige Gegenstand sich uns nähert und der vergangene sich entfernt. Denken wir uns ein andermal als in einem Zeitpunkt existierend, der zwischen der Gegenwart und einem vergangenen Objekt liegt, so nähert sich uns das Vergangene und das Zukünftige rückt mehr in die Ferne. Vermöge der oben erwähnten Eigentümlichkeit der Einbildungskraft aber stellen wir unsere Gedanken lieber auf einen Zeitpunkt ein, der zwischen der Gegenwart und der Zukunft liegt, als auf einen, der zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit liegt. Wir rücken unser Dasein lieber nach vorwärts, als daß wir es zurückschieben; wir schreiten entsprechend dem, was als die natürliche Zeitfolge erscheint, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, und vom Gegenwärtigen zum Zukünftigen fort. Demgemäß erscheint uns die Zukunft in fortwährender Annäherung, während die Vergangenheit [beständig] zurükweicht. Und darum nun hat die gleiche Zeitdistanz in der Vergangenheit und [andererseits] in der Zukunft nicht die gleiche Wirkung auf die Einbildungskraft. Es ist so deshalb, weil wir die eine als stetig zunehmend, die andere als stetig abnehmend betrachten. Die Phantasie eilt dem Lauf der Dinge voraus und sieht den Gegenstand in dem Zustand, dem er zustrebt, ebensowohl, wie in demjenigen, der als der gegenwärtige erscheint.

Digitized by Google

Achter Abschnitt.

Fortsetzung desselben Gegenstandes.

Damit nun haben wir drei Phänomene, die als ziemlich bemerkenswert erscheinen, erklärt. [Wir haben die Frage beantwortet,] warum die Entfernung die Auffassung und den Affekt abschwächt; warum die zeitliche Entfernung eine größere Wirkung ausübt, als die räumliche; und warum die Wirkung der Zeitdistanz, die der Vergangenheit angehört, größer ist, als die zukünftige. Nunmehr müssen wir drei Phänomene betrachten, die gewissermaßen das Gegenteil der besprochenen Phänomene zu sein scheinen. [Wir müssen fragen,] warum eine sehr große Entfernung unsere Wertschätzung und Bewunderung eines Gegenstandes steigert; warum eine große zeitliche Entfernung dies mehr tut, als eine [gleichgroße] räumliche; und warum eine Entfernung in der Vergangenheit [in dieser Hinsicht] mehr wirkt als eine, die der Zukunft angehört. Die Seltsamkeit des Themas wird, denke ich, mein längeres Verweilen bei demselben entschuldigen.

Beginnen wir mit dem ersten dieser Phänomene: Warum steigert eine große Entfernung unsere Wertschätzung und Bewunderung eines Gegenstandes? Es ist einleuchtend, daß schon der Anblick und die Betrachtung einer Größe, sei sie eine zeitliche oder eine räumliche, unsere Seele erweitert und ihr fühlbaren Genuß und fühlbare Lust gewährt. Eine weite Ebene, das Meer, die Ewigkeit, eine Folge von mehreren Zeitaltern, alle diese Dinge sind erfreuliche Gegenstände und übertreffen alles noch so Schöne, dessen Schönheit nicht von entsprechender Größe begleitet ist. Tritt nun ein sehr entfernter Gegenstand vor die Einbildungskraft, so denken wir natürlich an die dazwischen liegende Entfernung; wir erfassen [also] etwas Großes und Erhabenes und empfinden die entsprechende Befriedigung. Da aber die Phantasie leicht von einer Vorstellung auf eine andere damit zusammenhängende übergeht, und auf diese zweite alle durch die erste erregten Affekte überträgt, so erfaßt die Bewunderung, die der Entfernung gilt, naturgemäß auch den entfernten Gegenstand. Dabei finden wir, daß der Gegenstand nicht wirklich von uns entfernt zu sein braucht, um unsere Bewunderung zu erregen; es genügt, wenn er durch eine natürliche Assoziation der Vorstellungen unseren Blick auf eine beträcht-

Digitized by Google

liche Entfernung hinlenkt. Ein großer Reisender wird, auch wenn er in demselben Zimmer mit uns weilt, für eine sehr ungewöhnliche Persönlichkeit gelten; ebenso bleibt eine *griechische* Medaille auch in unserem Kabinet eine wertvolle Seltenheit. Hier leitet der Gegenstand auf einem natürlichen Wege unsern Blick auf die Entfernung und kehrt auf einem anderen [ebenso] natürlichen Wege zu dem Gegenstand zurück.

So gewiß aber *jede* große Entfernung Bewunderung für den entfernten Gegenstand erzeugt, so hat doch eine Entfernung in der Zeit [in diesem Punkte] noch mehr Wirkung als eine Entfernung im Raum. Antike Büsten und Inschriften werden höher geschätzt als *japanische* Tische. Oder sehen wir ab von den *Griechen* und *Römern*. Dann ist sicher, daß wir die alten *Chaldäer* und *Egypter* mit mehr Verehrung betrachten, als die modernen *Chinesen* und *Perser*, und daß wir mehr fruchtlose Mühe aufwenden, um die Geschichte und Chronologie der ersteren aufzuklären, als aufgewendet zu werden brauchte, um eine Reise zu machen, durch die wir genaue Kenntnis von dem Charakter, dem Wissen und der Regierung der letzteren erhalten würden. Ich bin genötigt, eine Abschweifung zu machen, um dieses Phänomen zu erklären.

Es ist eine sehr auffallende Eigenschaft der menschlichen Natur, daß jeder Widerstand, der uns nicht vollständig entmutigt und einschüchtert, eher die entgegengesetzte Wirkung hat und uns ein Gefühl ungewöhnlicher Größe und Erhabenheit gibt. Indem wir unsere Kraft sammeln, um den Widerstand zu überwinden, stärken wir die Seele und verleihen ihr eine Erhebung, die ihr sonst unbekannt geblieben wäre. Fügsamkeit, die unsere Kraft überflüssig macht, nimmt uns das Bewußtsein derselben; Widerstand aber erweckt und beschäftigt sie.

Und auch das Umgekehrte gilt: Widerstand erweitert nicht nur die Seele, sondern die Seele, die von Mut und dem Gefühl der Größe erfüllt ist, sucht in gewisser Weise den Widerstand.

„Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem".

Was die Affekte erhält und ausfüllt, ist uns angenehm; was sie schwächt und verringert, dagegen unangenehm. Da Widerstand die erstere Wirkung hat und leichte Erreichbarkeit

Digitized by Google

die zweite, so ist es kein Wunder, daß bei gewisser innerer Verfassung der Geist den ersteren wünscht und die letztere nicht liebt.

Diese Faktoren wirken nun auf die Einbildungskraft ebenso wie auf die Affekte. Um uns hiervon zu überzeugen, brauchen wir nur den Einfluß der *Höhe* und *Tiefe* auf dies Vermögen zu betrachten. Jede große Erhebung im Raume erzeugt eine Art von Stolz und Erhabenheit in der Einbildungskraft; wir scheinen uns in der Einbildung erhaben über diejenigen, die unter uns sind; umgekehrt weckt eine gehobene und starke Einbildungskraft die Vorstellung der Aufwärtsbewegung und Erhebung. Daher kommt es, daß wir in gewisser Weise die Vorstellung des Guten in gewisser Weise mit der des Hohen assoziieren, die des Bösen mit Niedrigkeit. Den Himmel denkt man sich oben, die Hölle unten. Ein edler Geist wird hoch und erhaben genannt. „Atque udam spernit humum fugiente penna". Dagegen nennt man eine gewöhnliche oder triviale Auffassung, ohne Unterschied der Bedeutung, niedrig oder gemein. Das Gelingen bezeichnet man als Emporkommen, das Unglück als Herunterkommen. Könige und Fürsten stehen, so meint man, auf der Höhe des Lebens; von Bauern und Tagelöhner sagt man, daß sie auf der niedrigsten Stufe stehen. Diese Art zu denken und uns auszudrücken ist nicht so bedeutungslos, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Sowohl dem gesunden Menschenverstand wie der Philosophie leuchtet es ein, daß Oben und Unten nicht an sich oder ihrer Natur nach verschieden sind, sondern daß dieser Unterschied erst durch die Schwerkraft der Materie geschaffen ist, die eine Bewegung von oben nach unten erzeugt. Genau dieselbe Richtung, die auf diesem Teil des Erdballes Aufsteigen genannt wird, heißt bei unseren Antipoden Absteigen; dies kann nur an der entgegengesetzten Bewegungstendenz der Körper liegen. Diese Bewegungstendenz der Körper muß aber notwendig, da sie fortwährend auf unsere Sinne wirkt, vermöge der Gewohnheit, eine gleiche Tendenz in der Phantasie erzeugen; sehen wir einen Gegenstand emporsteigen, so weckt die Vorstellung seiner Schwere in uns die Neigung, ihn von seiner Lage aus nach einem unmittelbar darunter liegenden Ort herabsinken zu lassen und so fort, bis wir den Boden erreichen, der den Körper und zugleich unsere Einbildungskraft zur Ruhe ge-

Digitized by Google

langen läßt. Aus demselben Grunde kommt es uns schwer an, [in unserer Vorstellung] emporzusteigen; nur mit einem gewissen Gefühl des Widerstrebens begeben wir uns [in der Vorstellung] von dem Niedrigeren zu dem, was darüber sich befindet; es ist als ob unseren Vorstellungen von ihren Gegenständen eine Art von Schwere mitgeteilt würde. Ist es nicht auch ein Beweis hierfür, daß die Leichtigkeit [die innere Erleichterung, die Lösung der Spannung], der man in der Musik und Poesie so viel Aufmerksamkeit zugewendet hat, der Fall oder die Kadenz der Harmonie oder der Periode genannt wird? Die Vorstellung der Leichtigkeit [oder Lösung] weckt eben die des Fallens, ebenso wie das Fallen eine Vorstellung der Erleichterung [oder Minderung der Spannung] erzeugt.

Die Einbildungskraft stößt also, wenn sie von der Tiefe zur Höhe geht, auf Widerstand vermöge ihrer eigenen inneren Eigenschaften und der in ihr wirkenden Faktoren. Die von Freude und Mut erfüllte Seele aber sucht Widerstand und wirft sich mit Begier in jedes Getriebe von Vorstellungen und Handlungen, in dem ihr Mut Stoff zu Nahrung und Betätigung findet. Daraus folgt, daß alles, was die Seele durch Erregung der Affekte oder der Einbildungskraft belebt oder kräftigt, naturgemäß der Phantasie diese Neigung zum Emporsteigen gibt und sie veranlaßt, gegen den natürlichen Strom ihrer Vorstellungen und Begriffe anzugehen. Diese aufstrebende Bewegung der Einbildungskraft wirkt gemäß der den Geist beherrschenden Stimmung; anstatt seine Kraft und Frische auszulöschen, hat die Schwierigkeit die entgegengesetzte Wirkung: sie erhält und vermehrt dieselben. Tugend, Genie, Macht und Reichtümer sind aus diesem Grunde mit Höhe und Erhabenheit assoziiert; Armut, Sklaverei und Torheit werden dem Sinken und der Niedrigkeit [begrifflich] zugesellt. Läge die Sache bei uns so, wie *Milton* dies von den Engeln sagt, daß ihnen nämlich das *Herabsteigen widerstrebe* und sie *nur mit Mühe und gezwungen sinken*, so würde diese Ordnung der Dinge ganz auf den Kopf gestellt. Daraus sieht man, daß das eigentliche Wesen [der Vorstellungen] des Emporsteigens und Herabsteigens in der Schwierigkeit bezw. Leichtigkeit desselben liegt; folglich stammen auch alle ihre Wirkungen aus dieser Quelle.

Von allem dem nun läßt sich leicht die Nutzanwendung machen auf unsere [oben gestellte] Frage, warum eine beträchtliche Entfernung in der Zeit größere Wertschätzung für

Digitized by Google

die entfernten Gegenstände hervorrufe als eine gleiche Entfernung im Raum. Es macht der Einbildungskraft mehr Schwierigkeit, von einem Zeitteil zum anderen überzugehen als die Teile des Raums zu durchlaufen; dies liegt daran, daß der Raum oder die Ausdehnung unseren Sinnen als ein simultanes Ganze erscheint, während die Zeit oder das Nacheinander immer unterbrochen und geteilt ist.

Bei einer kleinen Entfernung nun unterbricht und schwächt diese Schwierigkeit die Phantasie. Aber dieselbe hat die entgegengesetzte Wirkung, wenn die Entfernung wächst. Der durch die Größe seines Gegenstandes gehobene Geist wird durch die Schwierigkeit der Auffassung noch mehr gehoben; er muß sein Bestreben, von einem Zeitpunkt zum anderen zu gelangen, jeden Augenblick wiederholen, und gewinnt dadurch eine kräftigere und gehobenere Stimmung als bei dem Durchgang durch die Teile des Raums, bei dem die Vorstellungen leicht und glatt dahinfließen. In dieser Stimmung empfangen wir durch die Einbildungskraft, die hier, wie jederzeit, von der Betrachtung der Entfernung zur Erfassung der entfernten Gegenstände übergeht, eine entsprechende Wertschätzung für diese letzteren. Aus diesem Grunde sind alle Überbleibsel des Altertums in unseren Augen so kostbar und erscheinen wertvoller selbst als das, was aus den allerentferntesten Teilen der Erde zu uns herangebracht wird.

Das dritte von mir erwähnte Phänomen wird das [hier Gesagte] vollauf bestätigen. Nicht jede Entfernung in der Zeit hat die Wirkung, Wertschätzung und Hochachtung zu erzeugen. Wir sind nicht geneigt zu glauben, daß unsere Nachkommenschaft uns übertreffen, oder unseren Vorfahren gleichen werde. Diese Tatsache ist um so merkwürdiger, da [sonst] die Entfernung in der Zukunft unsere Vorstellungen nicht so stark schwächt, als eine ebensolche in der Vergangenheit. [Hier aber müssen wir hinzufügen:] Eine Entfernung in der Vergangenheit steigert, wenn sie sehr groß ist, unsere Affekte mehr, als eine gleiche Entfernung in der Zukunft, so gewiß eine *kleine* [der Vergangenheit angehörige] Entfernung in höherem Grade auf ihre *Verringerung* hinwirkt [als eine kleine Entfernung in der Zukunft].

Im gewöhnlichen Gang unseres Denkens befinden wir uns auf einer Art von Zwischenstation zwischen Vergangenheit und Zukunft. Unserer Einbildungskraft wird es in gewisser Weise

Digitized by Google

schwer, die erstere zu durchlaufen; es wird ihr dagegen leicht, dem Gange der letzteren zu folgen. Die Schwierigkeit nun erzeugt die Vorstellung eines Emporsteigens, und die Leichtigkeit die gegenteilige Vorstellung. So denken wir uns unsere Vorfahren gewissermaßen über uns und unsere Nachkommenschaft unter uns. Unsere Phantasie erreicht jene nicht ohne Anstrengung, diese mit Leichtigkeit. Und jene Anstrengung nun schwächt die Auffassung, wenn die Entfernung klein ist; aber sie weitet die Einbildungskraft aus und hebt sie, wenn ihr Gegenstand entsprechend geartet ist. Andererseits unterstützt die Leichtigkeit des Vorstellens die Phantasie bei einer kleinen Entfernung, aber sie verringert ihre Stärke, wenn dieselbe eine größere Entfernung zum Gegenstande hat.[37])

Es mag nicht unangebracht sein, ehe wir dies Thema, den Willen, verlassen, in ein paar Worten alles zusammen zu fassen, was über denselben gesagt wurde. Es wird so dem Leser das Ganze deutlicher vor Augen geführt werden. Was wir gewöhnlich unter *Affekt* verstehen, ist eine heftige und spürbare Gefühlserregung im Geiste, [die entsteht,] indem ein Gut oder Übel, oder ein Gegenstand, welcher vermöge der ursprünglichen Beschaffenheit unserer Vermögen, geeignet ist, ein Verlangen zu erwecken, sich ihm darstellt. Unter *Vernunft* verstehen wir Gemütsbewegungen, die gleicher Art sind, wie die Affekte, die aber ruhiger wirken und keinen Aufruhr in der Gemütsverfassung hervorrufen. Diese Ruhe verleitet uns zu einem Irrtum über ihr Wesen, d. h. sie läßt uns dieselben als reine logische Leistungen [conclusions] unserer intellektuellen Vermögen erscheinen. Sowohl die *Ursachen*, wie die *Wirkungen* jener heftigen, ebenso wie dieser ruhigen Affekte, sind ziemlich veränderlich und hängen größtenteils von dem speziellen Temperament und der Stimmung des einzelnen Individuums ab.

Allgemein geredet, haben die heftigen Affekte einen stärkeren Einfluß auf den Willen. Dies hindert doch nicht, daß häufig diese von den ruhigen [gerade] in ihren heftigsten Bewegungen gezügelt werden können, wenn nämlich Nachdenken sie stärkt und der Entschluß sie unterstützt. Der ganze Sachverhalt wird komplizierter dadurch, daß ein ruhiger

37) Darnach ist offenbar oben die Voraussetzung gemacht, daß der zeitliche Abstand zwischen unseren Vorfahren und uns, und ebenso der zwischen uns und unserer Nachkommenschaft *groß* ist.

Digitized by Google

Affekt leicht in einen heftigen verwandelt wird, entweder durch eine Veränderung in der Stimmung, den Umständen, der Beleuchtung, in welche der Gegenstand gerückt ist, oder dadurch, daß der Affekt erhöhte Kraft gewinnt aus einem Begleitaffekt, aus der Gewohnheit, oder durch Erregung der Einbildungskraft. Im Ganzen bringt dieser Kampf zwischen Affekt und Vernunft, wie er genannt wird, Mannigfaltigkeit in das Leben, sofern er bewirkt, daß Menschen so verschieden sind, [wie sie es sind,] nicht nur voneinander, sondern auch jeder von sich selbst in den verschiedenen Zeiten. Die Philosophie kann nur einige der wichtigsten und auffallendsten Stadien dieses Kampfes erklären; den kleineren und feineren Wechselfällen desselben muß sie fern bleiben, weil dieselben auf Faktoren beruhen, die für ihre Begriffe zu fein sind und zu sehr ins kleine gehen.

Neunter Abschnitt.

Von den direkten Affekten.

Man sieht leicht, daß die Affekte, sowohl die direkten, wie die indirekten, auf Lust und Unlust beruhen, so daß man, um [im Menschen] eine Gemütsbewegung zu erzeugen, nur ein Gut oder Übel ihm vorzuführen braucht. Fallen Lust und Unlust fort, so schwinden sogleich auch Liebe und Haß, Stolz und Kleinmut, Begehren und Abscheu, so wie die meisten anderen in der Selbstwahrnehmung gegebenen, also mittelbaren [oder sekundären] Eindrücke.

Die Eindrücke, die am natürlichsten aus einem Gut oder Übel entstehen und der wenigsten Vorbereitung bedürfen, sind die *direkten* Affekte: des Begehrens und des Abscheus, des Kummers und der Freude, der Hoffnung und der Furcht, endlich des Wollens. Vermöge eines *ursprünglichen* Instinktes strebt der Geist, das zu erfassen, was ihm ein Gut ist, und das Übel zu vermeiden, auch wenn sie nur seiner Vorstellung gegenwärtig sind und ihrer Existenz nach einer zukünftigen Zeit angehörig erscheinen.

Vorausgesetzt aber, ein unmittelbarer Eindruck von Lust oder Unlust ist vorhanden, und derselbe wird durch einen

Digitized by Google

Gegenstand erweckt, der mit uns selbst oder anderen zusammenhängt; dann hindert dies nicht bloß nicht das Eintreten der Zuneigung oder der Abneigung mit den daraus folgenden Gefühlserregungen, sondern durch das Zusammenwirken mit gewissen ruhenden Faktoren des menschlichen Geistes werden nun außerdem die neuen Eindrücke von Stolz und Kleinmut, Liebe und Haß erregt. Die Zuneigung [oder Abneigung], die uns an den Gegenstand bindet, bezw. von ihm trennt, fährt [dabei] fort zu wirken, aber in Verbindung mit diesen *indirekten* Affekten, die aus einem doppelten Zusammenhang, einerseits von Eindrücken, andererseits von Vorstellungen, entstehen.

Diese indirekten Affekte, die immer angenehm oder unangenehm sind, geben aber ihrerseits den direkten Affekten neue Stärke und vergrößern unser Begehren oder unseren Abscheu angesichts des Gegenstandes. So erregt ein schöner Anzug Freude vermöge seiner Schönheit und diese Freude erzeugt die direkten Affekte oder die Eindrücke des Wollens und Begehrens. Stellen wir uns aber vor, daß diese Kleider uns gehören, so erzeugt jener doppelte Zusammenhang das Gefühl des Stolzes, das ein indirekter Affekt ist, und die Freude, die diesen Affekt begleitet, wendet sich auf die direkten Affekte zurück und verleiht unserem Begehren und Wollen, unserer Freude und Hoffnung einen Zuwachs an Stärke.

Das gewisse oder wahrscheinliche Gut erzeugt *Freude;* ein Übel erregt unter denselben Umständen *Kummer* und *Traurigkeit.*

Wenn aber sowohl das Gut wie das Übel ungewiß ist, entsteht *Furcht* oder *Hoffnung,* je nach dem Grade der Unsicherheit auf der einen oder der anderen Seite.

Begehren wird von dem Gut einfach als solchem erweckt und *Abscheu* ebenso von dem Übel [als solchem]. Der *Wille* betätigt sich, wenn entweder das Gut oder die Abwesenheit des Übels durch eine Handlung des Geistes oder des Körpers erreicht werden kann.

Aber nicht nur aus einem Gut oder Übel, oder mit anderen Worten, aus Lust und Unlust, entstehen die direkten Affekte, sondern häufig auch aus einem natürlichen Impuls oder Instinkt, der ganz unerklärlich ist. Dieser Art ist der Wunsch, daß unsere Feinde bestraft und unsere Freunde glücklich werden möchten; Hunger, Wollust und einige wenige

Digitized by Google

andere körperliche Begierden. Genau genommen freilich *erzeugen* diese Affekte das Gut und das Übel, und gehen nicht, wie die anderen Affekte, aus demselben hervor.

Keiner der direkten Affekte nun scheint unsere besondere Beachtung zu verdienen, außer Hoffnung und Furcht. Diese wollen wir darum hier verständlich zu machen versuchen.

Ganz dasselbe Ereignis, das im Falle seiner Gewißheit Kummer oder Freude erzeugen würde, gibt Anlaß zu Furcht oder Hoffnung, wenn es uns nur wahrscheinlich und ungewiß ist. Um den Grund zu verstehen, warum dieser Umstand einen so bedeutenden Unterschied macht, müssen wir uns an das erinnern, was ich in dem vorhergehenden Buch über das Wesen der Wahrscheinlichkeit gesagt habe.

Wahrscheinlichkeit entsteht aus dem Gegensatz entgegengesetzter Möglichkeiten oder Ursachen, die dem Geist nicht gestatten, bei einem Gedanken zu bleiben, sondern ihn immer wieder von der einen Seite zur anderen treiben; den einen Augenblick findet er sich genötigt etwas für existierend, den nächsten es für nicht existierend zu halten. Die Einbildungskraft oder der Verstand, nennt es wie ihr wollt, schwankt zwischen den entgegengesetzten Betrachtungsweisen hin und her; vielleicht wendet der Geist sich häufiger der einen Seite zu, aber wegen des Gegensatzes der Ursachen oder Möglichkeiten kann er weder auf der einen noch auf der anderen bleiben. Abwechselnd überwiegt das pro und das contra der Frage, und der Geist, der den Gegenstand mit diesen Gründen für und wider betrachtet, findet sich verwickelt in einen innern Widerstreit, der jede Gewißheit und jede sichere Meinung zerstört.

Nehmen wir nun an, der Gegenstand, über dessen Wirklichkeit wir im Zweifel sind, sei ein Gegenstand des Begehrens oder des Abscheus, so ist klar, daß der Geist, je nachdem er sich der einen oder der anderen Seite zuwendet, einen momentanen Eindruck von Freude bezw. Kummer empfinden muß. Ein Gegenstand, dessen Dasein wir wünschen, erregt Befriedigung, wenn wir an die Ursachen denken, die ihn hervorbringen können, und aus demselben Grunde erregt er Kummer oder Sorge beim entgegengesetzten Gedanken. Indem der Verstand bei Fragen, die nur einen Wahrscheinlichkeitsentscheid zulassen, durch entgegengesetzte Gesichtspunkte gespalten wird, werden auch die Affekte zwischen entgegengesetzten Gefühlserregungen hin und her bewegt.

Digitized by Google

Betrachten wir aber den menschlichen Geist, so finden wir, daß er in Bezug auf die Affekte nicht die Natur eines musikalischen Blasinstrumentes hat, das in der Aufeinanderfolge der Noten jedesmal sofort den Klang verliert, wenn der Luftstoß [der ihn erregte] aufhört; er gleicht vielmehr einem Saiteninstrument, bei dem die Schwingungen nach jedem Strich [noch eine Zeitlang] fortfahren, ihren Klang zu erzeugen, und ihn nur allmählich und unmerklich ersterben lassen. Die Einbildungskraft ist außerordentlich schnell und beweglich; die Affekte aber sind langsam und beharrlich. Stellt sich mir ein Gegenstand dar, der von der Einbildungskraft unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden kann, und die Möglichkeit der Erregung verschiedener Affekte in sich schließt, so kann die Phantasie ihre Betrachtungsweisen sehr schnell wechseln; aber jeder neue Strich bringt nicht eine klare und bestimmt abgegrenzte Note des Affektlebens hervor, sondern der eine Affekt wird sich immer mit dem anderen vermischen und vermengen. Je nachdem das Gut oder das Übel als das Wahrscheinlichere erscheint, überwiegt die Gefühlserregung der Freude oder die des Kummers in der Mischung. Es liegt ja eben in der Natur der Wahrscheinlichkeit, daß sie eine größere Menge von Gesichtspunkten und Möglichkeiten in die eine Schale wirft. Es ist dasselbe, wenn ich sage, sie wirft in die eine Schale eine häufigere Wiederholung eines der Affekte, oder, da die [gleichartigen] einzelnen Affekte zu einem einzigen zusammenfließen, [er erzeugt] einen höheren Grad dieses Affektes. Dies heißt mit anderen Worten, Freude und Schmerz, durch die entgegengesetzten Gesichtspunkte der Einbildungskraft mit einander vermischt, erzeugen durch ihre Vereinigung die Affekte der Hoffnung und der Furcht.

Bei dieser Gelegenheit kann eine sehr interessante Frage bezüglich des Widerstreites der Affekte, der unser augenblickliches Thema ist, aufgeworfen werden.

Wenn die Gegenstände entgegengesetzter Affekte gleichzeitig auftreten, kann man, abgesehen von der Zunahme des Hauptaffektes (die schon erklärt wurde, und die gewöhnlich bei dem ersten Zusammenstoß oder Zusammentreffen verschiedener Affekte sich einstellt), [noch das Weitere] beobachten, daß die beiden Affekte in kurzen Zwischenräumen *nacheinander* auftreten. Zuweilen zerstören sie einander und keiner tritt ins Leben, und zuweilen bleiben beide im Geiste

Digitized by Google

vereinigt. Es kann nun gefragt werden, durch welche Theorie wir diese Verschiedenheiten erklären, oder auf welches allgemeine Prinzip wir sie zurückführen können.

Entstehen entgegengesetzte Affekte durch Gegenstände, die ganz verschieden sind, so treten sie abwechselnd auf; der Mangel an Zusammenhang zwischen den Vorstellungen trennt auch die Eindrücke voneinander und verhindert, daß sie sich gegenübertreten. Ist ein Mensch über den Verlust eines Prozesses bekümmert und voll Freude über die Geburt eines Sohnes, so springt der Geist von dem angenehmen zu dem unangenehmen Gegenstand über. Und mag er dies mit noch so großer Behendigkeit tun, er kann doch nicht den einen Affekt durch den anderen dämpfen und in einem Zustand von Indifferenz zwischen beiden verharren.

Diese Ruhelage nun gewinnt der Geist leichter, wenn ein und dasselbe Ereignis gemischter Natur ist, und je nach der Betrachtungsweise Günstiges und Ungünstiges zugleich in sich schließt. In diesem Falle vermischen sich beide Affekte miteinander vermöge ihres Zusammenhanges, d. h. sie heben einander auf und der Geist verharrt in Ruhe.

Setzen wir jetzt aber den dritten Fall, daß der Gegenstand keine Mischung von Gut und Übel darstelle, sondern sein Dasein als mehr oder weniger wahrscheinlich oder unwahrscheinlich angesehen werden müsse. In diesem Fall, behaupte ich, sind die entgegengesetzten Affekte beide gleichzeitig in der Seele vorhanden, und anstatt einander aufzuheben oder zu dämpfen, bleiben sie nebeneinander und bringen in ihrer Vereinigung einen dritten Eindruck oder Affekt hervor. Entgegengesetzte Affekte können sich nicht zerstören, wenn sie nicht von entgegengesetzten Seiten her aufeinander stoßen, und sowohl in ihrer Richtung als auch hinsichtlich des Gefühls [sensation], das sie erzeugen, einander widerstreiten. Dieser Zusammenstoß hängt aber von dem Zusammenhang der Vorstellungen ab, die den [entgegengesetzten] Affekten zu Grunde liegen; er ist mehr oder weniger vollkommen, je nach den Graden des Zusammenhanges.

Im Falle der Wahrscheinlichkeit nun stehen die entgegengesetzten Möglichkeiten freilich insofern in Zusammenhang, als die Wahrscheinlichkeit die Existenz oder Nichtexistenz *desselben Gegenstandes* betrifft. Aber dieser Zusammenhang ist weit davon entfernt, ein vollkommener zu sein, da auf der einen

Digitized by Google

Seite die Möglichkeiten der Existenz stehen, auf der anderen die der Nichtexistenz. Und dies sind ja zwei ganz unvereinbare Dinge. Es ist unmöglich, daß ich die einander entgegengesetzten Möglichkeiten samt dem, was aus ihnen sich ergibt, mit einem einzigen Blick erfasse; die Einbildungskraft ist genötigt, sich abwechselnd von der einen zur anderen Seite zu wenden. Jeder Gesichtspunkt, von dem aus die Einbildungskraft die Sache betrachtet, erzeugt aber einen besonderen Affekt. Dieser vergeht stufenweise und klingt aus in einem merklichen Nachhall. Die Unvereinbarkeit der Gesichtspunkte hindert die Affekte geradezu aufeinander zu platzen, wenn dieser Ausdruck gestattet ist; aber ihr Zusammenhang genügt, um diese schwächeren Gefühlserregungen [in denen sie ausklingen] zu vermischen. Dies ist der Weg, auf dem Hoffnung und Furcht aus der verschiedenen Mischung jener entgegengesetzten Affekte von Kummer und Freude und aus ihrer unvollkommenen Vereinigung und Verbindung entspringen.

Zusammengefaßt: Entgegengesetzte Affekte folgen einander und wechseln sich ab, wenn sie von verschiedenen Gegenständen herkommen; sie heben sich gegenseitig auf, wenn sie von verschiedenen Teilen desselben Gegenstandes herrühren. Sie bleiben beide bestehen und vermischen sich, wenn sie durch die entgegengesetzten und unvereinbaren Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten, durch welche sie bedingt sind, erregt werden. Der Einfluß des Zusammenhanges der Vorstellungen ist bei dieser ganzen Sache klar zu ersehen. Wenn die Gegenstände der entgegengesetzten Affekte ganz verschieden sind, so gleichen die Affekte zwei entgegengesetzten Flüssigkeiten in verschiedenen Flaschen, die ohne Wirkung aufeinander bleiben. Sind die Gegenstände eng verbunden, so gleichen die Affekte einer *Basis* und einer *Säure*, die einander, wenn man sie mischt, vernichten. Ist der Zusammenhang unvollkommener, ist er nur der Zusammenhang der entgegengesetzten Gesichtspunkte, unter denen ein und derselbe Gegenstand betrachtet werden kann, so sind die Affekte wie Öl und Essig, die sich niemals vollkommen verbinden und eins werden, man mag sie mischen, so viel man will.

Die aufgestellte Hypothese, betreffend Hoffnung und Furcht, beweist sich durch sich selbst; wir können deshalb in der Beibringung von Beweisgründen uns beschränken. Wenige stichhaltige Argumente sind besser als viele schwache.

Digitized by Google

Die Affekte der Furcht und der Hoffnung können zunächst in solchen Fällen entstehen, in welchen die Möglichkeiten auf beiden Seiten gleich sind, und kein Übergewicht der einen oder der anderen Seite entdeckt werden kann. In solchen Fällen sind die Affekte sogar am stärksten, weil der Geist am wenigsten Boden findet zum Ausruhen, sondern in der größten Ungewißheit hin und her geworfen wird. Nun werft in die Wagschale der Trauer einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit. Dann verbreitet sich dieser Affekt sofort über die ganze Mischung und gibt ihr die Farbe der Furcht. Vermehrt jene Wahrscheinlichkeit und damit die Trauer noch weiter, so wird die Furcht immer mehr vorherrschen und — während die Freude fort und fort abnimmt — sich zuletzt unmerklich in reine Trauer verwandeln. Habt ihr sie auf diese Stufe erhoben, so vermindert die Trauer auf dieselbe Weise, wie Ihr sie vorher vermehrt habt, indem Ihr die Wahrscheinlichkeit ihrer Berechtigung verringert. Ihr werdet sehen, wie der Affekt von Moment zu Moment heiterer wird, bis er sich unmerklich in Hoffnung verwandelt. Diese wird dann allmählich zur Freude, wenn Ihr diesen Teil der Mischung durch Steigerung der Wahrscheinlichkeit weiter vermehrt.

Müssen diese Tatsachen nicht als deutliche Beweise dafür gelten, daß die Affekte der Hoffnung und der Furcht Mischungen von Freude und Kummer sind, gerade so wie es in der Optik als Beweis gilt, daß ein durch ein Prisma fallender farbiger Sonnenstrahl aus zwei anderen zusammengesetzt ist, wenn sich zeigt, daß je nachdem ihr die Masse des einen oder des anderen vermehrt, derselbe bei der Mischung mehr oder weniger vorherrscht? Ich bin überzeugt, daß weder die Naturwissenschaft, noch die Geisteswissenschaft stärkere Beweisgründe kennt.

Es gibt zwei Arten von Wahrscheinlichkeit. Entweder der Gegenstand ist an sich unsicher, so daß nur der Zufall über seine Existenz oder Nichtexistenz entscheidet, oder der Gegenstand ist an sich gewiß, aber für unser Urteil ungewiß, weil wir auf eine Anzahl von Argumenten, sowohl für das Ja als für das Nein, stoßen. Beide Arten der Wahrscheinlichkeit nun erzeugen Furcht und Hoffnung. Diese können also nur durch diejenige Eigenschaft hervorgebracht werden, die beiden Arten gemeinsam zukommt; und das ist die Ungewißheit und das Schwanken, worein sie unsere Einbildungskraft versetzen.

Digitized by Google

Und dies tun sie vermöge jenes Widerstreites der Gesichtspunkte, der bei beiden gemeinsam sich findet.

Hoffnung oder Furcht wird gewöhnlich durch die Wahrscheinlichkeit eines Gutes oder eines Übels hervorgerufen; Wahrscheinlichkeit ist eine schwankende und unstete Art, einen Gegenstand aufzufassen. Sie erzeugt darum eine entsprechende Mischung und Unsicherheit des Affektes. Wir finden aber, daß, wenn diese Mischung durch andere Ursachen hervorgebracht wird, ebensogut die Affekte der Furcht und Hoffnung entstehen, selbst wenn keine Wahrscheinlichkeit vorliegt. Dies muß als überzeugender Beweis für die aufgestellte Hypothese angesehen werden.

Wir finden, daß ein nur als *möglich* gedachtes Übel zuweilen Furcht hervorruft, besonders wenn das Übel sehr groß ist. Ein Mensch kann nicht an außerordentliche Schmerzen und Qualen denken, ohne zu zittern, wenn er auch nur im Geringsten in Gefahr ist, sie erdulden zu müssen. Das geringe Maß von Wahrscheinlichkeit wird hier aufgewogen durch die Größe des Übels. Das Gefühl wird dabei ebenso lebendig, als wenn die Wahrscheinlichkeit größer wäre. Das flüchtige Auftauchen des Gedankens an das größere Übel hat dieselbe Wirkung wie die näher liegende Möglichkeit eines kleineren.

Aber nicht nur mögliche Übel erzeugen Furcht, sondern selbst solche, von denen man anerkennt, daß sie *unmöglich* sind. So zittern wir am Rande eines Abgrundes, obgleich wir uns in Sicherheit wissen und es uns freisteht, ob wir weiter gehen wollen oder nicht. Dies kommt von der unmittelbaren Gegenwart des Übels; diese wirkt auf die Einbildungskraft ebenso, wie die Gewißheit desselben es tun würde. Ihr gegenüber steht aber der Gedanke an unsere Sicherheit, der die Wirkung [jener unmittelbaren Gegenwart] sofort einschränkt. Daraus entsteht ein Affekt, ähnlich demjenigen, der zustande kommt, wenn durch entgegengesetzte Möglichkeiten entgegengesetzte Affekte erzeugt werden.

Gewisse Übel haben zuweilen dieselbe Wirkung wie mögliche oder unmögliche, d. h. sie erzeugen gleichfalls Furcht. Ein Mensch in festem Gewahrsam, gut bewacht, ohne jede Möglichkeit zur Flucht, zittert im Gedanken an die Folter, zu der er verurteilt ist. Dies geschieht aber nur, wenn das gewisse Übel schrecklich und vernichtend ist. Ein solches Übel weist der Geist immer wieder mit Entsetzen zurück,

Digitized by Google

während es zugleich der Vorstellung immer wieder sich aufdrängt. Das Übel ist bestimmt und feststehend, aber der Geist erträgt es nicht, bei demselben zu verweilen. Und aus diesem Schwanken und dieser Ungewißheit nun entsteht ein Affekt, der der Furcht in hohem Grade ähnlich ist.

Furcht oder Hoffnung wird aber nicht nur hervorgerufen, wenn das *Vorhandensein* des Gutes oder des Übels, sondern auch wenn die *Art* desselben ungewiß ist. Wenn jemand von einer durchaus glaubwürdigen Persönlichkeit hört, einer seiner Söhne sei plötzlich getötet worden, so kann gewiß der Affekt, den dies Ereignis hervorruft, nicht eher zur wirklichen Trauer werden, als bis der Betreffende gewisse Kunde erhält, welchen seiner Söhne er verloren hat. Hier liegt also ein ganz gewisses Übel vor, aber die Art desselben ist ungewiß; die Furcht, die wir bei solcher Gelegenheit empfinden, ist demgemäß ohne jede Beimischung von Freude. Sie entspringt lediglich aus dem Hin- und Herschwanken der Einbildungskraft zwischen ihren Objekten. Jede der möglichen Beantwortungen der Frage nach der Wirklichkeit des Objektes erzeugt denselben Affekt, aber dieser Affekt kann nicht zur Ruhe kommen, sondern erhält durch die Einbildungskraft den Charakter einer hin- und hergehenden und unsteten Bewegung. Er wird sowohl seiner Ursache als auch dem Gefühl nach einer Mischung und einem Streit von Trauer und Freude gleichartig.

Aus diesen Voraussetzungen können wir [endlich] auch eine die Affekte betreffende Erscheinung erklären, die zuerst sehr merkwürdig scheint, nämlich, daß Überraschung leicht in Furcht, umschlägt und daß alles Unerwartete uns erschreckt. Zunächst könnten wir hieraus schließen, daß der Mensch von Natur im allgemeinen kleinmütig ist; wir meinen bei der plötzlichen Erscheinung von irgend etwas sofort, daß es ein Übel sei; wir warten nicht bis wir geprüft haben, ob es guter oder übler Art ist, sondern werden zunächst von Furcht ergriffen. Ich sage, wir könnten dies aus der bezeichneten Tatsache zunächst erschließen; bei genauerer Prüfung aber finden wir, daß die Erscheinung anders zu erklären ist. Die Plötzlichkeit und Fremdartigkeit einer Erscheinung ruft naturgemäß eine [starke] Bewegung im Geist hervor, so wie alles, worauf wir nicht vorbereitet und woran wir nicht gewöhnt sind. Diese Bewegung erzeugt wiederum naturgemäß eine Neugier oder

Digitized by Google

einen Trieb, der Sache weiter nachzugehen, der vermöge des starken und plötzlichen, von dem Gegenstand ausgehenden Impulses sehr heftig ist und demgemäß beunruhigend wirkt, und in seinem Schwanken und seiner Unsicherheit dem Gefühl der Furcht oder des aus Freude und Kummer gemischten Affektes ähnelt. Dieses Abbild der Furcht verwandelt sich dann naturgemäß in die Sache selbst und flößt uns wirkliche Sorge vor einem Übel ein. Der Geist bildet seine Urteile ja immer mehr nach seiner augenblicklichen Stimmung, als nach der Beschaffenheit seiner Gegenstände.

So haben alle Arten von Ungewißheit eine starke Verwandtschaft mit der Furcht, auch wenn sie keinen Widerstreit von Affekten auf Grund entgegengesetzter Gesichtspunkte der Betrachtung in sich schließen. Jemand, der seinen kranken Freund zurückläßt, wird sich seinetwegen mehr ängstigen, als wenn er anwesend bliebe, auch wenn er ihm weder Hilfe bringen, noch den Fortgang seiner Krankheit beurteilen könnte. Hier bleibt der hauptsächliche Gegenstand des Affektes, nämlich Leben oder Tod des Freundes, gleich ungewiß, mag der darum Besorgte anwesend oder abwesend sein; aber im ersteren Falle gibt es für ihn tausend kleine Nebenumstände in den Verhältnissen und der Lage des Freundes, deren Kenntnis seine Vorstellung beruhigt und jenes Schwanken und jene Ungewißheit verhindert, die der Furcht so nahe verwandt sind. Es ist eben die Ungewißheit in einer Hinsicht ebenso nahe mit der Hoffnung verwandt, wie mit der Furcht, sie bildet sogar einen Hauptbestandteil des ersteren Affektes. Der Grund, weshalb sie sich trotzdem nicht auf jene Seite schlägt, ist der, daß Ungewißheit an und für sich unbehaglich ist, so daß sie hinsichtlich der Beschaffenheit der Eindrücke zu den unbehaglichen Affekten in Verwandtschaft steht.

In der hier bezeichneten Weise wird unsere Sorge um den Tod oder das Mißgeschick eines Menschen vermehrt durch die Unkenntnis aller kleinen auf seine Person bezüglichen Umstände. Horaz hat diese Erscheinung beachtet:

> Ut assidens implumibus pullis avis
> Serpentium allapsus timet,
> Magis relictis; non, ut adsit, auxili
> Latura plus praesentibus.

Ich dehne aber dies Prinzip des Zusammenhanges zwischen

Digitized by Google

Furcht und Ungewißheit noch weiter aus, indem ich bemerke, daß jeder Zweifel diesen Affekt hervorruft, auch wenn er zwischen lauter Gutem und Wünschenswertem schwankt. Eine Jungfrau sucht an ihrem Hochzeitsabend mit Furcht und Sorgen das Lager auf, obgleich ihr nichts als höchste Freude bevorsteht und sie nur das erwartet, was sie sich lange gewünscht hat. Die Neuheit und Größe des Ereignisses, das Gemisch von Freuden und Wünschen, versetzt den Geist so in Unruhe, daß er nicht weiß, welchen Affekt er festhalten soll; daraus entsteht ein Hin und Her und eine Unruhe der Lebensgeister, die in gewissem Grade unbehaglich ist und daher naturgemäß sehr leicht in Furcht ausartet.

So finden wir, daß alles, was ein Schwanken oder eine Mischung der Affekte und zugleich irgendwelchen Grad von Unbehagen verursacht, immer auch Furcht erzeugt, oder wenigstens einen Affekt, der derselben so ähnlich ist, daß man beide kaum voneinander unterscheiden kann.

Ich habe mich hier auf die Untersuchung von Furcht und Hoffnung, so wie sie unter den einfachsten und natürlichsten Umständen sich darstellen, beschränkt, ohne auf alle die Variationen einzugehen, die aus der Mischung verschiedener Gesichtspunkte und Überlegungen entstehen können. *Schreck*, *Bestürzung*, *Staunen*, *Angst* und andere derartige Affekte sind nichts als verschiedene Arten und Grade von Furcht. Man begreift leicht, daß verschiedene besondere Umstände, unter denen das Objekt auftritt, oder eine andere Gedankenrichtung, auch das Affektgefühl ändern können. Hieraus erklären sich im allgemeinen die verschiedenen Unterarten nicht nur der Furcht, sondern auch anderer Affekte. Liebe kann die Gestalt von *Zärtlichkeit*, *Freundschaft*, *Vertrautheit*, *Achtung*, *Wohlwollen* und noch viele andere [Formen] annehmen, die im Grunde dieselben Affekte sind und aus denselben Ursachen entspringen, nur mit einer kleinen Abweichung, die man nicht besonders zu erklären braucht. Eben deshalb habe ich mich bisher immer auf den Hauptaffekt beschränkt.

Dasselbe Bestreben, Überflüssiges zu vermeiden, ist der Grund, weshalb ich die Untersuchung des Willens und der direkten Affekte bei den Tieren beiseite lasse; nichts ist einleuchtender, als daß sie von derselben Art sind und durch dieselben Ursachen ins Dasein gerufen werden, wie bei menschlichen Geschöpfen. Ich überlasse dies der eigenen Beobachtung

Digitized by Google

des Lesers und wünsche, er möge gleichzeitig beachten, welche Bestätigung daraus meiner Theorie erwächst.

Zehnter Abschnitt.

Von der Wißbegierde[38]) oder der Liebe zur Wahrheit.

Wir haben uns, so scheint mir, einer kleinen Unachtsamkeit schuldig gemacht, in dem wir den menschlichen Geist nach so vielen Seiten hin betrachteten und insbesondere so vielerlei Affekte untersuchten, ohne auch nur einmal der Liebe zur Wahrheit zu gedenken, die doch die erste Quelle aller unserer Untersuchungen war. Es ist wohl am Plätze, daß wir, ehe wir unser Thema verlassen, diesem Affekt besonderes Nachdenken zuwenden und seinen Ursprung in der menschlichen Natur aufzeigen. [Zur Entschuldigung unseres Versäumnisses diene die Besonderheit dieses Affektes.] Derselbe ist ein Affekt von so eigener Art, daß es unmöglich gewesen wäre, ihn in irgend einer der Rubriken, die wir untersucht haben, zu behandeln, ohne die Gefahr der Unklarheit und Verwirrung [heraufzubeschwören].

Die Wahrheit ist von zweierlei Art; sie besteht entweder in der Entdeckung einer Beziehung der Vorstellungen an sich betrachtet, oder in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen von den Dingen mit deren wirklicher Existenz. Sicher wird die erstere Art der Wahrheit nicht allein um der Wahrheit willen gewünscht; nicht die Richtigkeit unserer Schlußfolgerungen für sich allein gewährt uns Lust. Unser Schluß ist ja ebenso richtig, wenn wir die Gleichheit zweier Körper vermittelst des Zirkels kennen lernen, als wenn wir sie durch mathematische Demonstration feststellen. In dem letzteren Fall ist der Beweis ein demonstrativer, im ersteren nur ein Beweis für die Sinne, aber der Geist gewinnt, allgemein gesprochen, in dem einen wie in dem anderen Falle eine gleich sichere Überzeugung. Und bei [einfachen] arithmetischen Operationen, bei denen die Wahrheit, ebenso wie unsere Gewißheit von völlig derselben Art sind, wie bei dem tiefsten alge-

38) curiosity; hier offenbar nicht = „Neugier".

Digitized by Google

braischen Problem, ist trotzdem die Lust sehr unbedeutend, wenn sie nicht gar in Unlust umschlägt. Dies ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die Befriedigung, die uns da und dort die Entdeckung der Wahrheit gibt, nicht aus dieser als solcher entspringt, sondern nur [sich einstellt], weil dieselbe von gewissen Umständen begleitet ist.[39])

Die erste und wichtigste Bedingung nun, die erfüllt sein muß, wenn die Wahrheit erfreulich sein soll, ist das Genie oder die geistige Kraft, welche bei ihrer Auffindung und Entdeckung aufgewandt wird. Was leicht und ohne weiteres einleuchtend ist, wird nicht geschätzt, und selbst was *an sich* schwierig ist, wird wenig geachtet, wenn wir mühelos und ohne Anspannung des Denkens und der Urteilskraft zur gesuchten Einsicht gelangen. Wir lieben es, den Demonstrationen der Mathematiker zu folgen. Aber jemand, der uns einfach über die Verhältnisse zwischen irgend welchen Linien und Winkeln Mitteilung machte, würde uns wenig interessieren, auch wenn wir das größte Vertrauen sowohl zu seinem Scharfsinn wie zu seiner Wahrhaftigkeit hätten. In diesem Fall genügt es, Ohren zu haben, damit man die Wahrheit sich aneignet. Wir werden nicht gezwungen, scharf aufzumerken oder unsern Geist anzustrengen. Dies aber ist die erfreulichste und angenehmste Art der Betätigung unseres Denkvermögens.

So gewiß aber die Betätigung der geistigen Kraft Hauptquelle der Befriedigung ist, welche uns die Wissenschaften gewähren, so bezweifle ich doch, ob sie allein ausreicht, um uns ein erhebliches Lustgefühl zu gewähren. Die Wahrheit, die wir entdecken, muß auch einigen Wert haben. Algebraische Probleme kann man leicht ins Unbegrenzte vermehren. Es gibt kein Ende in der Auffindung der Verhältnisse von Kegelschnitten; aber wenige Mathematiker finden Freude an solchen Untersuchungen. Sie richten ihre Gedanken lieber auf Etwas, das wichtiger und nützlicher ist.

Es ist aber die Frage, in welcher Weise diese Nützlichkeit und Wichtigkeit auf uns einwirkt? Das Problem bei dieser Frage liegt darin, daß viele Philosophen einerseits ihre Zeit verbracht, ihre Gesundheit zerstört, ihr Vermögen vernachlässigt haben, um Wahrheiten zu finden, von denen sie glaubten, daß dieselben nützlich und wichtig für die Welt

39) Hume: mit gewissen Qualitäten begabt ist.

Digitized by Google

seien, andererseits aber in ihrer ganzen Lebensführung und ihrem Verhalten keinen Gemeinsinn zeigten und keine Teilnahme für das Wohl der Menschheit verrieten. Wären sie überzeugt gewesen, daß ihre Entdeckungen ohne Bedeutung seien, so hätten sie allen Geschmack an ihren Studien ververloren. Und doch waren ihnen die Folgen derselben völlig gleichgültig. Hierin scheint ein Widerspruch zu liegen.

Um denselben zu beseitigen, müssen wir in Erwägung ziehen, daß es gewisse Wünsche und Neigungen gibt, die nur in der Einbildung bestehen, und die mehr schwache Schatten und Abbilder von Affekten sind, als wirkliche Affekte. Denken wir uns einen Menschen, der die Befestigungen einer Stadt betrachtet, ihre Stärke und die Vorteile, die sie bieten, die natürlichen wie die künstlichen, erwägt, und die Anordnung und Einrichtung der Bollwerke, Wälle, Minen und anderer militärischer Werke wohl ins Auge faßt. Es liegt auf der Hand, daß ein solcher, je nachdem dies alles zweckmäßig ist, Befriedigung und entsprechende Lust empfinden wird. Da diese Lust nicht aus der Form der Gegenstände, sondern aus ihrer Brauchbarkeit entspringt, so kann sie nichts anderes sein als Mitgefühl mit den Bewohnern, zu deren Sicherheit all diese Kunst aufgewandt ist. Dabei aber kann dieser Mensch ein Fremder oder Feind sein, und demgemäß in seinem Herzen kein Wohlwollen, ja sogar eine Art von Haß gegen jene empfinden.

Nun kann hier eingeworfen werden, daß ein solches weiter abliegendes Mitgefühl eine schwache Grundlage für einen Affekt sei, und daß der Fleiß und die Mühe, die wir häufig bei Philosophen beobachten, niemals aus einem so unbedeutenden Ursprung abgeleitet werden könne. Aber hier komme ich zunächst auf das zurück, was ich schon bemerkt habe, daß nämlich die Lust am Studium hauptsächlich in der Tätigkeit des Geistes und dem Gebrauch der geistigen Kraft und des Verstandes bei der Auffindung und dem Verständnis einer Wahrheit besteht. Wenn die Wichtigkeit der Wahrheit erforderlich ist, um die Lust vollkommen zu machen, so geschieht dies nicht, weil diese Wichtigkeit an und für sich der Lust einen erheblichen Zuwachs schafft, sondern weil sie gewissermaßen notwendig ist, um unsere Aufmerksamkeit zu fesseln. Sind wir achtlos und unaufmerksam, so hat dieselbe Tätigkeit des Geistes keine Wirkung auf uns; sie ist unfähig, uns die

Digitized by Google

Befriedigung zu bereiten, die aus ihr entspringt, wenn wir anders disponiert sind.

Aber außer der Betätigung der geistigen Kraft, die die Hauptgrundlage der Lust ist, muß auch noch ein gewisser Erfolg mit der Erreichung des Ziels oder der Auffindung der gesuchten Wahrheit verbunden sein. Bei diesem Anlaß will ich eine allgemeine Bemerkung machen, die in vielen Fällen von Nutzen sein kann, nämlich: Wenn der Geist einem Zweck mit Affekt nachstrebt, so stammt vielleicht dieser Affekt ursprünglich nicht von dem Zwecke her, sondern hat seinen Grund einzig in unserer Tätigkeit und Bemühung. Dennoch gewinnen wir in solchem Falle, vermöge des natürlichen Verlaufs der Affekte, auch ein Interesse für den Zweck selbst und sind unbefriedigt bei jeder Enttäuschung, die uns in unserem Streben nach demselben begegnet. Dies hat seinen Grund in dem Zusammenhang und der gleichen Richtung der erwähnten Affekte.[40])

Um dies alles durch ein Analogon zu veranschaulichen, bemerke ich, daß keine zwei Affekte sich mehr gleichen können, als der Affekt des Jagens und der des Philosophierens; so viel Ungleichheit auch auf den ersten Blick zwischen ihnen zu bestehen scheint. Offenbar beruht ja auch die Lust am Jagen auf der kraftvollen Betätigung des Geistes und des Körpers, der Bewegung, der Aufmerksamkeit, auf der Schwierigkeit und der Ungewißheit. Zugleich ist klar, daß diese Tätigkeiten mit der Vorstellung der Nützlichkeit verbunden sein müssen, wenn sie auf uns wirken sollen. Ein sehr reicher, vom Geiz sehr weit entfernter Mensch findet Vergnügen an der Jagd auf Rebhühner und Fasanen, würde aber keine Befriedigung fühlen, wenn er Krähen und Elstern schösse, und zwar weil er die ersteren für die Tafel geeignet findet und die letzteren ihm dafür ganz unbrauchbar erscheinen. Sicher erzeugt hier die Nützlichkeit oder Wichtigkeit durch sich selbst keinen wirklichen Affekt, sondern sie ist nur erforderlich, um

40) Richtiger: der beiden genannten Interessen. Was H. hier und im folgenden deutlich machen will, ist dies: Das Interesse an geistiger Tätigkeit ist in erster Linie das Interesse an der Tätigkeit als solcher. Dazu kommt das Interesse an ihrem *Ergebnis*. Dies kann an sich gering sein. Trotzdem hat es hohe Bedeutung: Aus seiner Verschmelzung mit jenem ersteren ergibt sich ein neues *höheres* Interesse. Beide Interessen *potenzieren* sich wechselseitig.

Digitized by Google

die Einbildungskraft anzuregen; derselbe Mensch, der einen zehnmal größeren Nutzen in allen anderen Dingen übersieht, freut sich, wenn er ein halbes Dutzend Waldschnepfen oder Regenpfeifer nach Hause bringen kann, nachdem er mehrere Stunden damit verbracht hat, ihnen nachzujagen. Um den Vergleich zwischen der Jagd und dem Philosophieren noch zu vervollständigen, bemerken wir, daß in beiden Fällen das Ziel unserer Tätigkeit an sich als geringfügig erscheinen kann, wir aber im Eifer der Tätigkeit eine solche Wertschätzung dieses Zieles gewinnen können, daß wir bei Enttäuschungen sehr unbefriedigt sind, d. h. daß wir ärgerlich werden, wenn wir unser Wild verfehlen bezw. bei unserem Nachdenken in Irrtum geraten.

Suchen wir noch ein anderes Analogon für die in Rede stehenden Affekte, so können wir auch den Affekt des Spiels heranziehen, der eine Lust gewährt, die auf denselben Gründen beruht, wie [die Lust am] Jagen und Philosophieren. Es wurde schon bemerkt, daß die Lust am Spiel nicht allein am Gewinn haftet; denn viele lassen um dieser Unterhaltung willen eine sichere Einnahme fahren. Ebenso gewiß aber haftet sie nicht allein am Spiel; denn dieselben Menschen empfinden keine Befriedigung, wenn sie um nichts spielen. Sondern der Affekt entsteht aus der Vereinigung dieser beiden Ursachen, während jede einzelne keine Wirkung ausübt. Es geht hier wie bei manchen chemischen Verbindungen, bei denen die Vermischung von zwei durchsichtigen und farblosen Flüssigkeiten eine dritte hervorbringt, die undurchsichtig und gefärbt ist.

Das Interesse, das wir für irgend ein Spiel haben, fesselt unsere Aufmerksamkeit; ohne dies können wir weder an dieser noch an irgend einer anderen Tätigkeit Vergnügen finden. Ist aber unsere Aufmerksamkeit einmal erregt, so werden wir durch Schwierigkeit, Abwechslung und plötzlichen Glückswechsel weiter interessiert, und aus diesem Interesse erwächst unsere Befriedigung. Das menschliche Leben ist ein so langweiliges Schauspiel und die Menschen sind meistens so schlaffer Natur, daß alles, was sie unterhält, sei es auch ein mit Schmerz gemischter Affekt, ihnen im Ganzen genommen eine merkliche Lust bereitet. Diese Lust wird hier noch durch die Natur der Gegenstände erhöht, die wahrnehmbar und bestimmt begrenzt sind, daher leicht erfaßt werden können und der Einbildungskraft angenehm sind.

Digitized by Google

Dieselbe Theorie, welche uns die Wahrheitsliebe bei [der Beschäftigung mit] Mathematik und Algebra verständich macht, findet auch auf [die Beschäftigung mit] Moral, Politik, Naturwissenschaften und sonstigen Studien Anwendung, bei denen wir nicht nach abstrakten Beziehungen zwischen Vorstellungen, sondern nach dem wirklichen Zusammenhang und der Existenz der Objekte fragen.

Abgesehen aber von der Liebe zur Erkenntnis, die sich in den Wissenschaften betätigt, ist der menschlichen Natur [endlich] noch eine eigentümliche Neugierde eingepflanzt. Diese letztere ist ein Affekt, der auf einem ganz anderen Grunde beruht. Manche Menschen haben ein ganz unersättliches Verlangen, das Tun und Treiben und die Verhältnisse ihrer Nachbarn zu erfahren, obgleich ihr Interesse dabei in keiner Weise im Spiele ist, und sie sich, was die Ergebnisse ihrer Nachforschung betrifft, ganz auf andere verlassen müssen, so daß dabei kein Raum für [eigenes] Studium oder [eigenen] Fleiß bleibt. Wir wollen [auch] nach dem Grunde dieser Erscheinung uns umsehen.

Es ist eingehend nachgewiesen worden, daß der Glaube sowohl die [geglaubte] Vorstellung in der Einbildungskraft lebhafter und eindringlicher werden läßt, als auch das Schwanken und die Ungewißheit bezüglich der Vorstellung verhindert. Diese beiden Umstände sind [für den bezeichneten Sachverhalt] von positiver Bedeutung. Durch die Lebhaftigkeit der Vorstellung regen wir die Phantasie an, und bringen, wenn auch in geringerem Grade, dieselbe Lust hervor, die aus einem mäßigen Affekt entsteht. Und wie die Lebhaftigkeit der Vorstellung Lust gewährt, so verhindert ihre Sicherheit die Unbefriedigung, indem sie bewirkt, daß eine bestimmte Vorstellung sich in dem Geist fest setzt und ihn davor bewahrt, in der Wahl seiner Gegenstände zu schwanken. Es ist eine Eigenschaft der menschlichen Natur, die bei vielen Gelegenheiten hervortritt und die Körper und Geist miteinander gemein haben, daß ein zu schneller und heftiger Wechsel uns unangenehm ist. Sind auch die Gegenstände an sich gleichgültig, ihre Veränderung erweckt doch Unbehagen. Es liegt aber im Wesen des Zweifels, daß er einen Wechsel der Gedanken verursacht und uns plötzlich von einer Vorstellung zur anderen hinüberwirft; dadurch muß er Anlaß zur Unlust werden. Diese Unlust tritt besonders dann auf, wenn ein Ereignis uns durch

Digitized by Google

seine Nützlichkeit, seinen Zusammenhang [mit anderen] oder seine Größe und Neuheit interessiert. Nicht über jede Tatsache wünschen wir unterrichtet zu werden; aber es ist dazu auch wiederum nicht nötig, daß unser Vorteil im Spiel ist. Es genügt, wenn die Vorstellung uns so packt und so nahe angeht, daß wir im Falle ihrer Unbeständigkeit und Veränderlichkeit Unbehagen empfinden. Wenn ein Fremder neu in eine Stadt kommt, ist es ihm vielleicht ganz gleichgültig, ob er etwas von der Geschichte und den Schicksalen ihrer Einwohner erfährt; lernt er aber die Einwohner näher kennen und hat er längere Zeit mit ihnen gelebt, so wird er von der gleichen Neugierde erfaßt, wie die Eingeborenen. Wenn wir die Geschichte einer Nation lesen, so haben wir vielleicht den brennenden Wunsch, Zweifel und Unklarheiten, die dabei auftauchen mögen, aufzuklären; aber wir werden nachlässig in unseren Nachforschungen, wenn die Vorstellungen der Ereignisse in hohem Maße verwischt sind.

Digitized by Google

DAVID HUME'S

Abhandlung über die menschliche Natur.

Drittes Buch.

Über Moral.

Digitized by Google

Vorwort Hume's.

Es scheint mir hier folgende Mitteilung an den Leser am Platze. Das folgende Buch stellt sich dar als das dritte Buch der „Abhandlung über die menschliche Natur". Dasselbe ist aber in gewissem Grade von den beiden anderen Büchern dieser „Abhandlung" unabhängig. Es ist nicht erforderlich, daß der Leser des Folgenden in alle die abstrakten Überlegungen jenes früheren Buches eindringt. Ich hoffe, dasselbe wird auch dem gewöhnlichen Leser, der bei der Lektüre nicht mehr Aufmerksamkeit aufwendet, als wissenschaftlichen Büchern gegenüber aufgewendet zu werden pflegt, verständlich sein. Es ist nur darauf zu achten, daß ich in diesem Buche die Ausdrücke „Eindrücke" und „Vorstellungen" im gleichen Sinne gebrauche wie früher. D. h. ich verstehe auch hier unter „Eindrücken" die stärkeren Perzeptionen, wie die Empfindungen, die Affekte und die Gefühle; unter „Vorstellungen" dagegen die schwächeren Perzeptionen oder die Abbilder jener, wie sie der Erinnerung und der Einbildungskraft sich darstellen.

Digitized by Google

Abhandlung über die menschliche Natur.

Drittes Buch.

Über Moral.

Erster Teil.

Über Tugend und Laster[41]) im allgemeinen.

Erster Abschnitt.

Moralische Unterscheidungen nicht aus der Vernunft abgeleitet.

Ein Übelstand bei allen abstrakten Überlegungen besteht darin, daß man den Gegner durch sie zum Schweigen bringen kann, ohne ihn zu überzeugen, und daß man, um sich ihrer Überzeugungskraft bewußt zu werden, dasselbe eingehende Studium braucht, das zuerst zu ihrer Auffindung nötig war. Wenn wir unsere Studierstube verlassen und uns in die allgemeinen Angelegenheiten des Lebens mischen, so scheinen die Ergebnisse jener Überlegungen dahin zu schwinden, wie nächtliche Gespenster beim Anbrechen des Morgens, und es wird uns schwer, auch nur den Grad der Überzeugung festzuhalten, den wir mit Mühe erlangt hatten.

Dies tritt noch mehr hervor, wenn es sich um eine lange Kette von Überlegungen handelt, bei der wir die Beweiskraft der ersten Sätze bis zum Schluß festhalten müssen, und bei der wir oft die anerkanntesten Grundsätze der Philosophie

41) Hume: virtue and vice; die Worte haben einen allgemeineren Sinn, als die deutschen, durch die wir sie wiedergeben. Sie meinen alles sittlich Lobenswerte bezw. Tadelnswerte.

Digitized by Google

oder des täglichen Lebens aus den Augen verlieren. Ich hege indessen die Hoffnung, daß das hier dargebotene philosophische System neue Kraft gewinnen wird, indem es fortschreitet, und daß unsere Betrachtungen über die *Moral* alles das bestätigen werden, was über den *Verstand* und die *Affekte* [in den beiden ersten Büchern dieses Werkes] gesagt worden ist.

Die Sittlichkeit ist ein Gegenstand, der uns vor allen anderen interessiert: wir meinen, bei jeder auf sie bezüglichen Entscheidung stehe das Heil der Gesellschaft auf dem Spiel. Es ist kein Zweifel, daß dieses Interesse unsere Spekulationen realer und greifbarer erscheinen läßt, als wenn ihr Gegenstand uns in hohem Maße gleichgültig wäre. Wir nehmen an, daß etwas, das uns persönlich berührt, keine Einbildung sein kann; da unser Affekt dabei auf der einen oder der anderen Seite steht, so glauben wir natürlicherweise, daß die Sache innerhalb des Bereiches menschlichen Verständnisses liege, während wir dies in anderen Fällen dieser Art einigermaßen bezweifeln. Ohne diesen Vorteil würde ich mich nie mit einem dritten Teil abstrakter Philosophie hervorgewagt haben, zu einer Zeit, in der die meisten Menschen einig zu sein scheinen in der Absicht, die Lektüre nur um des Vergnügens willen zu betreiben, und alles abzuweisen, dessen Verständnis einen irgendwie beträchtlichen Grad von Aufmerksamkeit erfordert.

Es ist [in früherem Zusammenhang] bemerkt worden, daß dem Geist nie etwas anderes gegenwärtig ist, als seine Perzeptionen. Alle die Tätigkeiten des Sehens, Hörens, Urteilens, Liebens, Hassens und Denkens fallen unter diese Bezeichnung. Der Geist kann sich in keiner Weise betätigen, die nicht unter den Begriff der *Perzeption* gebracht werden könnte; dieser Begriff läßt sich folglich ebenso gut, wie auf jede andere Tätigkeit des Geistes, so auch auf die Urteile anwenden, durch die wir sittlich Gutes und sittlich Schlechtes unterscheiden. Einen Charakter anerkennen und den anderen verdammen, das sind ebenso viele verschiedene Perzeptionen.

Die Perzeptionen nun zerfallen in zwei Arten, nämlich *Eindrücke* und *Vorstellungen*. An diese Unterscheidung knüpft sich eine Frage, mit der wir unsere gegenwärtige Untersuchung über die Sittlichkeit eröffnen wollen. *Unterscheiden wir zwischen Laster und Tugend,* d. h. *erklären wir eine Handlung für lobens- oder tadelnswert, auf Grund unserer Vorstellungen oder auf Grund unserer Eindrücke?* Diese Frage schneidet sofort alle [mög-

Digitized by Google

lichen] unbestimmten Reden und Deklamationen ab und beschränkt uns bei dem gegenwärtigen Thema auf bestimmte und genau abgegrenzte Dinge.

Manche behaupten, Tugend sei nichts anderes als Übereinstimmung mit der Vernunft; es gebe ewig gültige Unterschiede des Seinsollenden und Nichtseinsollenden in den Dingen[42]), die für jedes vernünftige Wesen, das über sie nachdenke, dieselben seien; sie meinen, daß unveränderliche Normen, die bestimmen, was Recht und Unrecht sei, nicht nur den menschlichen Geschöpfen, sondern auch der Gottheit selbst eine Verpflichtung auferlegen. Diese Ansichten führen zu der Meinung, daß das Sittliche, ebenso wie die [demonstrative] Wahrheitserkenntnis, aus bloßen Vorstellungen und ihrer Gegenüberstellung und Vergleichung erkannt werde. Um über diese Ansichten zu urteilen, brauchen wir also nur zu erwägen, ob es möglich ist, das sittlich Gute und das sittlich Böse allein durch die Vernunft zu unterscheiden oder ob noch andere Erkenntnisgründe hinzukommen müssen, um uns eine solche Unterscheidung zu ermöglichen.

Hätte die Sittlichkeit nicht natürlicherweise einen Einfluß auf menschliche Affekte und Handlungen, so wäre es nutzlos, daß man sich so viel Mühe gäbe, sie einzuprägen. Nichts wäre vergeblicher als die Menge von Regeln und Vorschriften, die man bei den Moralisten im Überfluß findet. Man teilt die Philosophie gewöhnlich in *spekulative* und *praktische*; und die Sittlichkeit wird dabei immer dieser letzteren zugerechnet. Darin liegt die Voraussetzung, daß sie unsere Affekte und Handlungen beeinflußt, und über die ruhigen und gleichgültigen Urteile unseres Verstandes hinausgeht. Dies wird denn auch durch die allgemeine Erfahrung bestätigt. Denn diese lehrt uns, daß Menschen oft durch ihr Pflichtgefühl beherrscht, daß sie von Handlungen zurückgehalten werden, weil sie dieselben für unrecht ansehen, und das Gefühl der Verpflichtung sie zu anderen Handlungen antreibt.

Aus diesem [zweifellosen] Einfluß der Sittlichkeit auf unsere Handlungen und Neigungen nun folgt, daß dieselbe nicht aus der Vernunft hergeleitet werden kann, da ja die Vernunft allein, wie wir schon bewiesen haben, niemals einen solchen Einfluß haben kann. Die Sittlichkeit erregt Affekte

42) Hume: eternal fitnesses and unfitnesses of things.

Digitized by Google

und erzeugt oder verhindert Handlungen. Die Vernunft allein aber ist hierzu ganz machtlos; die Sittenregeln sind folglich keine Ergebnisse unserer Vernunft.

Niemand wird wohl die Richtigkeit dieses Schlusses leugnen. Man kann ihm nicht ausweichen, wenn man nicht das Prinzip leugnet, auf dem er beruht. So lange man zugibt, daß die Vernunft keinen Einfluß auf unsere Affekte und Handlungen hat, ist die Behauptung nichtig, daß Sittlichkeit durch bloße Deduktion der Vernunft gefunden werde. Ein aktives Prinzip kann niemals auf ein inaktives begründet werden; und wenn die Vernunft an und für sich inaktiv ist, so muß sie dies auch in all ihren Formen und Erscheinungen bleiben, gleichviel ob sie sich mit materiellen oder mit geistigen Dingen beschäftigt, ob sie die Kräfte natürlicher Körper oder die Handlungen vernünftiger Wesen zum Gegenstande hat.

Es wäre langweilig, alle die Argumente zu wiederholen*), durch die ich bewiesen habe, daß die Vernunft vollkommen passiv ist und weder Affekte noch Handlungen jemals verhindern oder hervorrufen kann. Man wird sich des über diesen Gegenstand Gesagten leicht erinnern. Ich werde an gegenwärtiger Stelle nur an eines jener Argumente erinnern und versuchen, dasselbe noch beweiskräftiger und auf unseren Gegenstand anwendbarer zu machen.

Vernunft ist die Erkenntnis von Wahrheit und Irrtum. Wahrheit und Irrtum aber besteht in der Übereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung entweder mit den *wirklichen* Beziehungen der Vorstellungen oder mit dem *wirklichen* Dasein und den Tatsachen. Was also einer solchen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung überhaupt nicht fähig ist, kann weder wahr noch falsch und demnach niemals Gegenstand unserer Vernunft sein. Nun sind augenscheinlich unsere Affekte, unsere Wollungen und unsere Handlungen einer solchen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung nicht fähig; sie sind ursprüngliche Tatsachen und Wirklichkeiten, in sich selbst vollendet, ohne Hinweis[43]) auf andere Affekte, Wollungen und Handlungen. Man kann also unmöglich von ihnen sagen,

---

*) Buch II, Teil III.

43) Sie sind nicht Abbilder, bei denen gefragt werden könnte, ob sie wahr oder falsch seien, d. h. mit ihren Originalen übereinstimmen, oder nicht.

Digitized by Google

daß sie richtig oder falsch sind, der Vernunft entsprechen oder ihr widerstreiten.

Diese Beweisführung hat eine doppelte Tragweite für unser gegenwärtiges Thema. Sie beweist *direkt*, daß der Wert unserer Handlungen nicht in ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft und ihr Unwert nicht in ihrer Vernunftwidrigkeit besteht; sie beweist ferner dieselbe Wahrheit auch noch in etwas *indirekterer* Weise. Sie zeigt uns, daß die Vernunft nicht Quelle [unserer Begriffe] des sittlich Guten oder des sittlich Bösen sein kann, da sie durch ihren Widerspruch oder durch ihre Zustimmung niemals unmittelbar eine Handlung verhindern oder hervorrufen kann; während unser Bewußtsein des sittlich Guten und des sittlich Bösen diese Wirkung hat. Handlungen können lobenswert oder tadelnswert, nicht aber vernünftig oder unvernünftig sein. Lobenswert und tadelnswert ist also nicht gleichbedeutend mit vernünftig und unvernünftig. Das Bewußtsein des Wertes oder Unwertes von Handlungen widerspricht häufig unseren natürlichen Neigungen, und zuweilen hält es dieselben im Zaum. Die Vernunft aber hat keinen solchen Einfluß. Sittliche Unterscheidungen sind daher keine Erzeugnisse der Vernunft. Die Vernunft ist gänzlich passiv und kann darum niemals die Quelle eines so aktiven Prinzips sein, wie es das Gewissen oder das Sittlichkeitsbewußtsein ist.

Vielleicht sagt man: Wenn auch kein Wollen und keine Handlung unmittelbar der Vernunft widerstreiten kann, so läßt sich doch am Ende ein solcher Widerstreit gegen die Vernunft in gewissen Tatbeständen finden, die mit der Handlung zusammenhängen, d. h. in ihren Ursachen oder in ihren Wirkungen. Die Handlung kann ein Urteil veranlassen oder uneigentlich durch ein solches veranlaßt werden, wenn nämlich das Urteil mit einem Affekt zusammentrifft; durch eine mißbräuchliche Redeweise, die der Philosophie nicht ansteht, kann dann der Widerstreit [gegen die Vernunft] in die Handlung verlegt werden. In wieweit in solcher Weise Wahrheit oder Irrtum Quelle des Sittlichen werden können, muß jetzt untersucht werden.

Wie schon bemerkt, kann die Vernunft im eigentlichen und philosophischen Sinne unser Handeln nur in zweierlei Weise beeinflussen. Entweder sie ruft einen Affekt ins Dasein, indem sie uns über die Existenz eines seiner Natur entsprechen-

Digitized by Google

den Gegenstandes belehrt; oder sie zeigt uns die Mittel, irgendeinen Affekt zu betätigen, indem sie den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen aufdeckt. Dies sind die einzigen Arten von Urteilen, die unsere Handlungen begleiten können, und von denen man in gewissem Sinne sagen kann, daß sie dieselben erzeugen.

Es muß [aber weiter auch] zugegeben werden, daß diese Urteile häufig falsch und irrig sein können. Jemand kann von einem Affekt ergriffen werden, weil er meint, das Objekt gewähre Schmerz oder Freude, während das Objekt gar nicht dazu angetan ist, diese Empfindungen hervorzurufen, oder gar die gegenteilige Empfindung von derjenigen, die man erwartete, hervorbringt. Jemand kann auch falsche Mittel ergreifen, um sein Ziel zu erreichen und durch sein törichtes Handeln die Ausführung seiner Absichten verzögern, anstatt sie zu beschleunigen.

Auch von diesen falschen Urteilen nun kann man sagen, daß sie die mit ihnen zusammenhängenden Affekte und Handlungen beeinflussen; und man kann [weiter] in uneigentlicher und figürlicher Weise von ihnen sagen, daß sie dieselben unvernünftig machen.

Aber wenn man dies auch [unbedenklich] anerkennt, so sind doch, wie leicht ersichtlich, diese Irrtümer so weit davon entfernt, die eigentliche Quelle der Unsittlichkeit zu sein, daß sie vielmehr meistens als durchaus verzeihlich erscheinen und keinerlei Schuld auf den Menschen laden, der so unglücklich ist, in sie zu verfallen. Sie sind nichts weiter als ein Irrtum bezüglich einer *Tatsache*. Und einen solchen haben die Moralisten im allgemeinen nicht für verbrecherisch gehalten, weil er völlig unwillkürlich auftrete. Ich bin mehr zu beklagen, als zu tadeln, wenn ich mich hinsichtlich der Lust- und Unlustwirkung gewisser Gegenstände irre, oder wenn ich nicht die geeigneten Mittel weiß, um meine Wünsche zu befriedigen. Solche Irrtümer können von niemanden als Mängel in meinem sittlichen Charakter angesehen werden. Ich erblicke z. B. eine Frucht, die in Wirklichkeit schlecht schmeckt, aus der Ferne und vermöge einer Verwechslung bilde ich mir ein, sie sei angenehm und schmecke köstlich. Dies ist ein erster Irrtum. Dann wähle ich gewisse Mittel, diese Frucht zu erlangen, die für meinen Zweck ungeeignet sind; dies ist ein zweiter Irrtum. Eine dritte Art des Irrtums,

Digitized by Google

die möglicherweise in die auf unsere Handlungen bezüglichen Überlegungen eingehen könnte, gibt es nicht. Und nun frage ich, ob ein Mensch, der in solcher Lage ist, und sich dieser beiden Irrtümer schuldig gemacht hat, deshalb als ein lasterhafter und verbrecherischer Mensch angesehen werden muß, mögen diese Irrtümer noch so unvermeidlich gewesen sein? Ist es vollends möglich, sich vorzustellen, daß solche Irrtümer die Quellen aller Unsittlichkeit sind?

Hierzu ist noch zu bemerken: Wenn die sittlichen Unterscheidungen aus der Wahrheit oder Irrtümlichkeit solcher Urteile sich herleiten, so müßte eine solche immer statthaben, wenn irgend ein beliebiges Urteil gefällt wird; es könnte keinen Unterschied machen, ob es sich [in dem Urteil] um einen Apfel oder um ein Königreich handelte, ob der Irrtum vermieden werden könnte oder nicht. Wenn das eigentliche Wesen der Sittlichkeit in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft bestehen soll, so sind solche besonderen Umstände ganz gleichgültig; diese besonderen Umstände können niemals einer Handlung den Charakter des Tugendhaften oder Lasterhaften verleihen oder ihr diesen Charakter nehmen. Hinzufügen können wir noch besonders, daß jene Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung keine Abstufungen zuläßt, daß folglich alle Tugenden und alle Laster einander gleichwertig sein müßten.

Es könnte weiter behauptet werden, der Irrtum hinsichtlich einer *Tatsache* sei nicht verbrecherisch, aber der Irrtum hinsichtlich dessen, was *recht* ist, sei es häufig und dieser Irrtum könne die Quelle der Unsittlichkeit sein.

Darauf würde ich antworten: Ein solcher Irrtum kann unmöglich die ursprüngliche Quelle der Unsittlichkeit sein, denn er setzt die Tatsache von „Recht“ und „Unrecht“, d. h. eine tatsächliche sittliche Unterscheidung, die von diesem Urteil unabhängig ist, bereits voraus. Der Irrtum über das, was recht ist, kann zu einer Art von Unsittlichkeit werden; aber dies ist eine sekundäre Unsittlichkeit, gegründet auf eine andere, ihr bereits vorangehende.

Hinsichtlich der Urteile, welche *Wirkungen* unserer Handlungen sind, und die [wenn sie falsch sind] Anlaß werden, daß man die Handlungen für wahrheits- und vernunftwidrig erklärt, kann bemerkt werden, daß unsere Handlungen niemals ein Urteil, weder ein richtiges, noch ein falsches bei *uns selbst*

Digitized by Google

verursachen können; nur auf andere können sie diese Wirkung haben. Gewiß kann eine Handlung in vielen Fällen bei anderen falsche Schlüsse hervorrufen. Jemand, der mich durchs Fenster mit meines Nachbars Frau vertraulich verkehren sieht, kann so harmlos sein, mit Sicherheit anzunehmen, dieselbe sei meine eigene Frau. Insofern gleicht dann meine Handlung einigermaßen einer Lüge oder Unwahrheit, nur mit dem Unterschied, und dieser Unterschied ist wesentlich, daß ich die Handlung nicht vornehme mit der *Absicht*, bei einem anderen ein falsches Urteil hervorzurufen. Ich beging sie lediglich, um meine Lust und Leidenschaft zu befriedigen. Zufällig nur verursacht sie einen Irrtum oder ein falsches Urteil. Und diese Unwahrheit nun, die durch die Handlung *bewirkt* wird, kann vermöge einer seltsamen und uneigentlichen Redeweise der Handlung selbst zugeschrieben werden. Hierin kann ich aber noch immer keinen vernünftigen Grund sehen für die Behauptung, die Tendenz [einer Handlung], einen solchen Irrtum zu verursachen, sei der erste Ursprung und die ursprüngliche Quelle aller Unsittlichkeit.*)

*) Man könnte denken, es sei ganz überflüssig, dies zu beweisen. Aber ein neuerer Schriftsteller, dem das Glück zu teil wurde, einigen Ruf zu erlangen, hat allen Ernstes behauptet, eine solche Unwahrheit sei die Grundlage aller Schuld und sittlichen Verkehrtheit. Um aber die Hinfälligkeit dieser Anschauung aufzudecken, brauchen wir nur zu bedenken, daß aus einer Handlung ein falscher Schluß immer nur vermöge einer Unklarheit hinsichtlich der natürlichen Gründe [der Handlung] gezogen wird: Eine Ursache wird in ihrer Wirkung unvermerkt unterbrochen durch entgegenwirkende Ursachen, und wird dadurch der Zusammenhang zwischen zwei Objekten unbestimmt und wechselnd. Aber eine ebensolche Unbestimmtheit und Verschiedenheit [in der Wirkung] von Ursachen findet auch bei *natürlichen* Objekten statt, und kann auch da einen Irrtum in unserem Urteil nach sich ziehen. Wäre also eine solche Tendenz, Irrtum zu erzeugen, das eigentliche Wesen des Lasters und der Unsittlichkeit, so müßten wir daraus schließen, daß auch leblose Gegenstände lasterhaft und unsittlich sein können.

Vergebens macht man hiergegen geltend, daß leblose Gegenstände ohne Wahl und Freiheit wirken. Freiheit und Wahl sind nicht notwendig, damit eine Handlung uns zu einem falschen Schlusse veranlaßt; folglich können sie auch [nämlich vom Standpunkt der hier bekämpften Theorie in keiner Weise wesentlich sein für die Sittlichkeit. Es will mir nicht einleuchten, wie jene Momente vom Standpunkte dieser Theorie für die Sittlichkeit irgendwie sollten in Betracht kommen können. Wenn die Tendenz, Irrtum zu erzeugen, der Ursprung der Unsittlichkeit wäre, so müßte diese Tendenz in jedem *Falle* [also völlig abgesehen von Wahl und Freiheit] von der Unsittlichkeit unzertrennlich sein.

Digitized by Google

Dazu kommt noch eines; wäre ich vorsichtig genug gewesen, die Fenster zu schließen, während ich mir jene Freiheiten gegen meines Nachbars Weib erlaubte, so hätte ich mich [jener Theorie zufolge] keiner Unsittlichkeit schuldig gemacht, und zwar nur weil meine Tat jetzt vollkommen verborgen geblieben, und demgemäß nicht geeignet gewesen wäre, irgendwelche falsche Schlüsse hervorzurufen.

Ebenso wäre ein Dieb, der mit Hilfe einer Leiter durchs Fenster steigt und sich alle Mühe gibt, keinen Lärm zu machen, kein Verbrecher. Entweder er wird nicht gesehen [oder er wird gesehen. In jenem Falle gibt er zu gar keinem Urteile Anlaß.] Und wenn er gesehen wird, kann er unmöglich ein irriges Urteil hervorrufen; niemand, der ihn unter solchen Umständen sieht, wird ihn für etwas anderes halten, als er wirklich ist. Es ist bekannt, daß Leute die schielen, leicht irrige Urteile bei anderen erzeugen; wir glauben, sie begrüßen eine Person oder sprechen mit derselben, während sie sich an eine andere wenden. Sind sie deswegen unsittlich?

Außerdem ist leicht ersichtlich, daß in allen diesen Argumenten ein Zirkelschluß liegt. Ein Mensch, der sich fremdes Gut aneignet und dasselbe benutzt, als wäre es sein eigenes, erklärt dasselbe damit gewissermaßen für sein Eigentum. Diese Unwahrheit soll die Quelle von Unsittlichkeit und Widerrechtlichkeit sein. Aber sind Eigentum oder Recht oder Verpflichtung sinnvolle Begriffe, wenn nicht der Begriff der Sittlichkeit bereits vorausgesetzt ist?

Ein Mensch, der gegen seinen Wohltäter undankbar ist, gibt in gewisser Weise zu verstehen, daß er niemals irgendwelche Wohltaten von demselben empfing. Aber wiefern tut er dies? Etwa weil es seine Pflicht wäre, [wenn er Wohltaten von ihm empfangen hat] dankbar zu sein? Aber dies setzt voraus, daß es bereits einen bestimmten Begriff von Pflicht und Sittlichkeit gibt. Oder [weckt er jenen Anschein] weil die menschliche Natur im allgemeinen dankbar ist, weil wir also schließen müssen, ein Mensch, der einen anderen schädigt, könne von dem Geschädigten niemals Wohltaten empfangen haben? Aber die Menschen sind von Natur nicht so durchgehends dankbar, daß ein solcher Schluß berechtigt wäre. Und wenn er es wäre, dann müßten wir fragen: Ist die Ausnahme von einer allgemeinen Regel unter allen Umständen verbrecherisch, nur darum, weil sie eine Ausnahme ist?

Aber eines genügt, um diese schrullenhafte Theorie gänzlich zu vernichten: Das ganze Problem der Sittlichkeit und Unsittlichkeit kehrt wieder in der Frage: weshalb denn nun eigentlich Wahrhaftigkeit tugendhaft und Lüge lasterhaft sei, der Art, daß der Wert und Unwert jeder anderen Handlung darnach sich bestimme. Ich will einmal zugeben, daß alle Unsittlichkeit aus dieser sogenannten Unwahrhaftigkeit des Handelns abzuleiten sei. Ich fordere dann aber zugleich, daß man mir einen einleuchtenden Grund angebe für die Behauptung der Unsittlichkeit dieser Unwahrhaftigkeit. Denkt man recht darüber nach, so findet man unser ganzes Problem so ungelöst, wie am Anfang.

Dies letzte Argument ist durchaus entscheidend.

Haftet nicht an jener Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit der Handlungen in durchaus *einleuchtender* Weise ein sittlicher Wert bezw.

Digitized by Google

Nach allem diesem ist es unmöglich anzunehmen, daß die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen durch die Vernunft gemacht werde; denn diese Unterscheidung hat Einfluß auf unser Handeln, und dazu ist die Vernunft allein nicht imstande. Vernunft und Urteil können gewiß mittelbare Ursache einer Handlung werden, indem sie nämlich zu einem Affekt Gelegenheit geben oder ihm die Richtung anweisen; man darf aber nicht behaupten, daß einem solchen Urteil vermöge seiner Wahrheit oder Falschheit sittlicher Wert oder Unwert anhafte. Und die Urteile, die wiederum durch unsere Handlungen verursacht werden, können noch weniger den Handlungen, durch welche sie verursacht sind, solche sittlichen Eigenschaften mitteilen.

Um nun aber in's einzelne zu gehen und zu zeigen, daß jene ewigen und unwandelbaren Normen des Seinsollenden und Nichtseinsollenden, die angeblich unmittelbar in den Dingen liegen, von keiner gesunden Philosophie verteidigt werden können, wollen wir folgende Betrachtungen anstellen.

Wären das Denken und der Verstand allein fähig, die Grenzen von Recht und Unrecht zu bestimmen, so müßte das Wesen der Tugend und des Lasters entweder in gewissen Beziehungen der Objekte liegen, oder eine Tatsache sein, die auf dem Wege des Schlusses entdeckt wird. Diese Folgerung ist klar. Die Tätigkeit des menschlichen Verstandes zerfällt [ja] in diese zwei Arten, das Vergleichen von Vorstellungen und das Schließen aus Tatsachen. Würde die Tugend durch den Verstand entdeckt, so müßte sie [also] Gegenstand der einen oder der anderen dieser Tätigkeiten sein; es gibt keine dritte Tätigkeit des Verstandes, die sie entdecken könnte.

Gewisse Philosophen nun haben sehr eifrig die Ansicht verbreitet, daß Sittlichkeit ein möglicher Gegenstand der [demonstrativen] Erkenntnis sei. Obgleich niemand in dieser demonstrativen Erkenntnis des Sittlichen je einen Schritt vorwärts getan hat, gilt es ihnen für ausgemacht, daß dieselbe die gleiche Gewißheit erreichen könne wie Algebra und Geometrie. Unter dieser Voraussetzung nun müßten Tugend und Laster in irgend-

---

Unwert, dann können sie auch nicht unsere Handlungen beeinflussen. Wer aber dachte jemals daran, eine Handlung zu unterlassen, weil andere möglicherweise falsche Schlüsse daraus ziehen könnten? Oder wer beging jemals eine solche, damit er Anlaß zu richtigen Schlüssen gäbe?

Digitized by Google

welchen Beziehungen bestehen. Denn es wird von allen Seiten zugegeben, daß keine Tatsache [demonstriert, d. h. aus bloßer Vernunft] bewiesen werden kann. Wir wollen also zuerst diese Hypothese prüfen und versuchen, womöglich [auf Grund derselben] jene sittlichen Qualitäten festzustellen, die so lange Gegenstand unserer erfolglosen Nachforschungen waren. Wir fordern aber, daß die Beziehungen, welche die Sittlichkeit oder Verpflichtung ausmachen, genau aufgezeigt werden, damit wir sehen, worin sie bestehen und wie wir über sie zu urteilen haben.

Wenn behauptet wird, Tugend und Laster beständen in Beziehungen, die der Gewißheitserkenntnis und Demonstration zugänglich sind, so muß man sich auf jene *vier* Beziehungen beschränken, die allein einen solchen Grad der Evidenz zulassen. In diesem Falle aber gerät man in Ungereimtheiten, aus denen es kein Entrinnen gibt. Man verlegt das eigentliche Wesen der Sittlichkeit in diese Beziehungen; jede dieser Beziehungen kann aber nicht nur bei unvernünftigen, sondern sogar bei leblosen Gegenständen stattfinden; daraus folgt, daß auch diese Gegenstände mögliche Träger eines sittlichen Wertes oder Unwertes sind. *Ähnlichkeit, Gegensätzlichkeit, Grade der Beschaffenheit* und *Verhältnisse der Menge und der Zahl*, alle diese Beziehungen sind der Materie ebenso eigentümlich wie unseren Handlungen, unseren Affekten und unserem Wollen. Es ist daher unzweifelhaft, daß die Sittlichkeit nicht in einer dieser Beziehungen liegt, und das Bewußtsein derselben nicht in der Entdeckung dieser Beziehungen.*)

*) Als Beweis, wie unklar unser Denken über diesen Gegenstand gewöhnlich ist, sei bemerkt, daß diejenigen, die behaupten [das Wesen der] Sittlichkeit sei [aus reiner Vernunft] demonstrierbar, nicht sagen, Sittlichkeit liege in bestimmten Beziehungen und diese Beziehungen werden durch die Vernunft unterschieden. Sie sagen vielmehr nur, die Vernunft könne erkennen, daß diese und diese Handlung unter Voraussetzung bestimmter Beziehungen tugendhaft und eine andere lasterhaft sei. Es scheint darnach, sie halten es für genügend, wenn sie nur irgendwie das Wort „Beziehung" in ihre Behauptung hinein bringen, gleichgültig, ob es etwas zur Sache tut oder nicht. Ich denke aber, die Sache liegt völlig klar: die demonstrative Vernunft erkennt nur Beziehungen. Nach jener Hypothese aber erkennt diese Vernunft auch [das Wesen von] Laster und Tugend; also müssen diese sittlichen Beschaffenheiten Beziehungen sein. Wenn wir irgend eine Handlung unter irgend welchen gegebenen Umständen tadeln, so muß dies Ganze, das sich zusammensetzt aus Handlung und Umständen, gewisse Beziehungen ergeben, und

Digitized by Google

Wollte man [schließlich] behaupten, das Gefühl der Sittlichkeit bestehe in der Erkenntnis einer Beziehung, die von den soeben angeführten verschieden sei; ich habe also keine vollständige Aufzählung gegeben, als ich alle demonstrativen Beziehungen[44]) unter jene vier Gesichtspunkte zusammenfaßte, so würde ich hierauf nicht antworten, ehe nicht jemand so freundlich wäre, mir diese neue Beziehung nachzuweisen. Es ist unmöglich, eine Theorie zu bekämpfen, die noch nicht gesagt hat, was sie behauptet. Bei solchem Fechten im Dunkeln schlägt man in die Luft und trifft oft dorthin, wo kein Feind steht.

Ich muß mich demgemäß hier darauf beschränken, die beiden Forderungen zu bezeichnen, die an jeden zu stellen sind, der es unternehmen will, den Sinn dieser Theorie klar zu stellen. *Erstens*: Die Begriffe des sittlich Guten und des sittlich Bösen sind nur auf Akte des Geistes anwendbar; sie betreffen unser Verhalten zu äußeren Gegenständen. Die Beziehungen, für welche jene sittlichen Unterscheidungen gelten, können also nur zwischen innerlichen Akten und äußeren Gegenständen obwalten; sie können weder auf innerliche Akte im Vergleich zueinander, noch auf äußere Gegenstände, denen man andere äußere Gegenstände gegenüberstellt, Anwendung finden. Nun wird angenommen, die Sittlichkeit hänge mit gewissen Beziehungen zusammen. Hafteten aber diese Beziehungen an den inneren Akten an sich betrachtet, so würde daraus folgen, daß wir uns in uns selbst eines Verbrechens schuldig machen könnten, unabhängig von unserer Stellung zur Welt. Könnten andererseits diese sittlichen Beziehungen auf äußere Gegenstände angewendet werden, so würde daraus folgen, daß auch unbeseelte Dinge sittliche Schönheit und sittliche Häßlichkeit haben können. Man kann sich aber schwer vorstellen, daß irgend eine Beziehung entdeckt werden könnte zwischen unseren Affekten, Willensentschließungen und Handlungen einerseits und äußeren Gegenständen andererseits, ohne daß diese Be-

---

in diesen muß das Wesen des Lasters bestehen. Sonst hat die ganze Hypothese keinen verständlichen Sinn. Was erkennt denn aber die Vernunft, wenn sie eine Handlung für lasterhaft erklärt? Erkennt sie eine Beziehung oder eine Tatsache? Diese Fragen sind entscheidend, dürfen also nicht umgangen werden.

44) D. h. alle Beziehungen oder Relationen, die Gegenstand der „demonstrativen" Erkenntnis sind.

Digitized by Google

ziehung auch bei den Affekten und Willensentschließungen oder bei diesen äußeren Gegenständen sich fände, wenn man dieselben *unter sich* vergleicht.

Noch schwerer aber ist es, die *zweite* Bedingung zu erfüllen, der die Rechtfertigung jener Theorie notwendig unterläge. Nach den Grundsätzen derjenigen, die einen abstrakt rationalen [d. h. durch bloße Vernunft zu erkennenden] Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen und ein natürliches „sittliches Recht und Unrecht der Dinge" behaupten, wird nicht nur vorausgesetzt, daß diese Beziehungen wegen ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit für jedes vernünftige Wesen dieselben sind, sondern es wird auch angenommen, daß ihre *Wirkungen* immer die gleichen sein müssen. Und man meint, daß sie auf die Willensrichtung der Gottheit keinen geringeren, ja einen größeren Einfluß haben, als auf die Leitung [der Handlungen] der Vernünftigen und Tugendhaften unserer eigenen Gattung.

Diese beiden Punkte sind aber offenbar durchaus verschieden. D. h. es ist etwas anderes, die Tugend erkennen, und etwas anderes, den Willen auf sie richten. Will man daher beweisen, daß die Normen für Recht und Unrecht ein ewiges Gesetz sind, *verpflichtend* für jeden vernünftigen Geist, so genügt es nicht, die Beziehungen aufzuzeigen, auf denen dieselben beruhen, sondern man muß auch den Zusammenhang zwischen diesen Beziehungen und dem Willen nachweisen. Und man muß beweisen, daß dieser Zusammenhang so notwendig ist, daß er sich in allen normalen geistigen Individuen vorfinden und dieselben beeinflussen muß, mögen die Unterschiede zwischen diesen Geistern in anderer Hinsicht noch so groß und schließlich unendlich groß sein.

Nun habe ich aber schon bewiesen, daß jedenfalls in der menschlichen Natur keine Beziehung für sich allein jemals irgend eine Handlung hervorrufen kann. Außerdem ist in der Abhandlung über den Verstand gezeigt worden, daß ein Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, wie er hier vorausgesetzt wird, nur durch Erfahrung erkannt werden kann, daß wir keinerlei Sicherheit über das Bestehen eines solchen Zusammenhanges entnehmen können aus der bloßen Betrachtung der Gegenstände. Alle Dinge des Universums erscheinen, für sich betrachtet, vollkommen als etwas für sich, und voneinander unabhängig; nur Erfahrung läßt uns ihre Wirkung aufeinander

Digitized by Google

und ihren Zusammenhang erkennen. Und nie dürfen wir eine solche Wirkung jenseits der Grenzen der Erfahrung behaupten.

Es ist also unmöglich die *erste* Bedingung, welche die Theorie der ewigen rationalen Normen von Recht und Unrecht zu erfüllen hätte, zu genügen, da es unmöglich ist, die Beziehungen aufzuzeigen, auf die eine solche Unterscheidung begründet werden könnte. Es ist aber ebenso unmöglich, die *zweite* Bedingung zu erfüllen, da wir nicht a priori zeigen können, wie jene Beziehungen, wenn sie wirklich vorhanden und erkennbar wären, allgemein zwingend und verpflichtend sein sollten.

Um aber die hier angestellten allgemeinen Betrachtungen noch klarer und überzeugender zu machen, wollen wir sie auch noch durch einige besondere Fälle erläutern, in welchen das Urteil über „sittlich gut" und „sittlich böse" der allgemeinsten Einstimmigkeit sich erfreut. Von allen Verbrechen, die menschliche Geschöpfe zu begehen fähig sind, ist Undankbarkeit das scheußlichste und unnatürlichste, besonders wenn es gegen Eltern begangen wird, und wenn der Undank bis zu körperlichen Verletzungen und Mord sich steigert. Dies wird von der ganzen Menschheit anerkannt, von Philosophen so gut wie von dem Volke. Bei den Philosophen nun erhebt sich die Frage, ob die Schuld oder sittliche Häßlichkeit einer solchen Handlung durch demonstrative Beweisführung erkannt, oder durch einen inneren Sinn und vermittelst eines Gefühls, das durch die Betrachtung einer solchen Handlung naturgemäß hervorgerufen wird, erlebt wird. Diese Frage wird sich aber alsbald zu Ungunsten der ersteren Annahme entscheiden, wenn wir dieselben Beziehungen bei anderen Gegenständen nachweisen können, aber so, daß dabei der Begriff der Schuld und des Unrechts keine Anwendung findet. Vernunft und [reine] Vernunfterkenntnis ist nichts als Vergleichung von Vorstellungen und Erkenntnis ihrer Beziehungen; haben aber solche Beziehungen [obwohl einander gleich, dennoch] einen verschiedenen *Charakter*, so folgt daraus offenbar, daß diese Charaktere nicht durch die Vernunft allein erkannt werden können.

Um die Sache von diesem Gesichtspunkt aus zu prüfen, wollen wir irgend einen unbeseelten Gegenstand, etwa eine Eiche oder eine Ulme wählen. Wir wollen annehmen, daß unter einem solchen Baum durch Herabfallen des Samens ein junges Bäumchen entsteht. Dieses wächst allmählich in die

Digitized by Google

Höhe, und überragt und vernichtet endlich den elterlichen Baum. Nun frage ich, fehlt hier irgend eine der Beziehungen, die man bei Elternmord oder [sonstiger] Undankbarkeit zu entdecken vermag? Ist nicht der eine Baum die Ursache des Daseins des anderen und dieser letztere die Ursache der Vernichtung des ersten, genau wie wenn ein Kind seine Eltern ermordet? Es genügt nicht, zu entgegnen, hier fehle eine Wahl oder ein Willensakt. Im Falle des Elternmordes erzeugt ja der Wille keine *anderen* Beziehungen, sondern er ist nur die Ursache, aus welcher die Handlung herstammt. Er erzeugt also *dieselben* Beziehungen, die bei der Eiche und der Ulme nur eben aus anderen *Gründen* entstehen. Ein Willensakt oder eine Wahl bestimmt einen Menschen, seine Eltern zu töten; die Gesetze der Materie und der Bewegung bestimmen [ebenso] ein Bäumchen, die Eiche zu zerstören, aus der es entstand. Hier haben also dieselben Beziehungen verschiedene Ursachen, aber die Beziehungen bleiben dieselben. Ihre Erkenntnis ergibt aber nicht in beiden Fällen den Begriff der Unsittlichkeit; daraus folgt, daß dieser Begriff nicht aus einer solchen Erkenntnis entsteht.

Aber nehmen wir ein noch näher liegendes Beispiel. Ich frage: Warum ist die Blutschande bei Menschen verbrecherisch, und warum haftet derselben Handlung und denselben Beziehungen bei Tieren nicht die geringste sittliche Häßlichkeit und Widernatürlichkeit an? Würde mir geantwortet, diese Handlung sei bei Tieren ohne Schuld, weil diese keine ausreichende Vernunft haben, um die „Schändlichkeit" der Handlung zu erkennen; während der Mensch diese Fähigkeit besitze, und durch sie bei seiner Pflicht festgehalten werden „sollte"; dadurch werde dieselbe Handlung bei ihm verbrecherisch — sollte mir dies gesagt werden, so würde ich antworten, daß damit offenbar ein Zirkelschluß begangen würde. Denn die „Schändlichkeit" muß bestehen, ehe die Vernunft sie als solche erkennen kann; sie ist daher unabhängig von den Entscheidungen der Vernunft, und vielmehr ihr Gegenstand als ihr Ergebnis.

Nach der hier bekämpften Theorie müßte [allgemein gesagt] jedes Tier, das Sinne, Begierden und Willen besitzt, d. h. also überhaupt jedes Tier, aller der Tugenden und Laster fähig sein, um derentwillen wir den Menschen Lob oder Tadel zuteil werden lassen. Der ganze Unterschied bestände [für

Digitized by Google

jene Theorie] darin, daß unsere höhere Vernunft dazu dienen kann, das Laster oder die Tugend zu erkennen. Dadurch könnte der Tadel oder das Lob gesteigert werden. Aber jene Erkenntnis setzt ein besonderes Vermögen voraus, dessen Beschaffenheit diese sittlichen Entscheidungen bedingt, und zwar ein Vermögen, das nur von dem Willen und den Begierden abhängt, und sowohl für das Denken wie in Wirklichkeit als etwas von der Vernunft Verschiedenes sich darstellt. Tiere können zueinander in denselben Beziehungen stehen, wie die Menschen und wären daher auch derselben Sittlichkeit fähig, wenn das Wesen der Sittlichkeit in diesen Beziehungen bestände. Der Mangel eines ausreichenden Maßes von Vernunft kann Tiere verhindern, die Pflichten und Nötigungen der Sittlichkeit zu erkennen, aber er kann nicht das *Bestehen* dieser Pflichten verhindern, da dieselben vorher da sein müssen, wenn sie erkannt werden sollen. Die Vernunft muß sie finden, und kann sie niemals erzeugen. Dieses Argument muß recht gewürdigt werden, da es meiner Meinung nach vollständig entscheidend ist.

Diese Überlegungen nun beweisen nicht nur, daß Sittlichkeit nicht in Beziehungen besteht, die Gegenstand der Wissenschaft sind, sondern sie beweisen, recht betrachtet, mit derselben Sicherheit, daß Sittlichkeit auch nicht in irgend einer *Tatsache* besteht, die durch den Verstand erkannt werden kann. Hiermit sind wir beim *zweiten* Teil unserer Beweisführung. Wenn auch dieser Punkt einleuchtend gemacht werden kann, so dürfen wir schließen, daß Sittlichkeit kein Gegenstand der Vernunft ist. Es kann aber keine Schwierigkeit haben, zu beweisen, daß Laster und Tugend keine Tatsachen sind, deren Dasein wir durch die Vernunft[45]) erkennen können. Ich denke etwa an den absichtlichen Mord. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob Ihr das tatsächliche oder realiter Existierende finden könnt, was Ihr *Laster* nennt. Wie Ihr das Ding auch ansehen möget, Ihr findet nur gewisse Affekte, Motive, Willensentschließungen und Gedanken. Außerdem enthält der Fall nichts Tatsächliches. Das „Laster" entgeht Euch gänzlich, solange Ihr nur den Gegenstand betrachtet. Ihr könnt es nie finden, wofern Ihr nicht Euer Augenmerk auf Euer eigenes Innere richtet, und dort ein Gefühl von Miß-

45) Genauer wäre: durch den Verstand.

Digitized by Google

billigung entdeckt, das in Euch angesichts dieser Handlung entsteht. Auch dies ist [gewiß] eine Tatsache, aber dieselbe ist Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft. Sie liegt in Euch selbst, nicht in dem Gegenstand. Erklärt Ihr eine Handlung oder einen Charakter für lasterhaft, so meint Ihr [damit] nichts anderes, als daß Ihr zufolge der Beschaffenheit Eurer Natur ein unmittelbares Bewußtsein oder Gefühl des Tadels bei der Betrachtung dieser Handlung oder dieses Charakters habt. Laster und Tugend können insofern mit Tönen, Farben, Wärme und Kälte verglichen werden. Diese sind ja nach der neuen Philosophie gleichfalls keine Eigenschaften der Gegenstände, sondern Perzeptionen des Geistes. Jene dem sittlichen Gebiet angehörige Einsicht muß, ebenso wie diese dem physikalischen Gebiet angehörige, als ein bedeutender Fortschritt der spekulativen Wissenschaften angesehen werden, obgleich beide keinen oder nur einen sehr geringen praktischen Einfluß haben. Nichts kann ja wirklicher sein oder uns näher angehen als unsere eigenen Gefühle der Lust oder des Unbehagens; sprechen diese zugunsten der Tugend und gegen das Laster, so ist zur Regelung unserer Lebensführung und unseres Betragens nichts weiter nötig.

Ich kann nicht umhin, diesen Betrachtungen eine Bemerkung hinzuzufügen, der man vielleicht einige Wichtigkeit nicht absprechen wird. In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit *„ist"* und *„ist nicht"* kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein *„sollte"* oder *„sollte nicht"* sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind. Da die Schriftsteller diese Vorsicht meistens nicht gebrauchen, so erlaube ich mir, sie meinen Lesern zu empfehlen; ich bin überzeugt, daß dieser kleine Akt der Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme um-

Digitized by Google

werfen und zeigen würde, daß die Unterscheidung von Laster und Tugend nicht in der bloßen Beziehung der Gegenstände begründet ist, und nicht durch die Vernunft erkannt wird.

Zweiter Abschnitt.

Sittliche Unterscheidungen entspringen aus einem moralischen Sinn.

Der Verlauf unserer Überlegungen führt uns zu dem Ergebnis, daß Tugend und Laster nicht durch die Vernunft allein, also nicht durch Vergleichung von Vorstellungen erkannt werden können, daß wir vielmehr vermittelst eines Eindrucks oder eines Gefühls, das sie erwecken, befähigt werden, den Unterschied zwischen ihnen zu statuieren. Unsere Entscheidungen über das sittlich Richtige und sittlich Verwerfliche sind zweifellos Perzeptionen; alle Perzeptionen aber sind entweder Eindrücke oder Vorstellungen; sind also jene Unterscheidungen nicht der ersteren Art, so gehören sie notwendig zur letzteren Gattung. Sittlichkeit wird also viel mehr gefühlt als beurteilt. Nur ist freilich diese Empfindung oder dies Gefühl meist so sanft und zart, daß wir es leicht mit einer bloßen Vorstellung verwechseln, gemäß unserer allgemeinen Gewohnheit, alle Dinge, die beträchtliche Ähnlichkeit haben, für Eines und Dasselbe zu halten.

Die nächste Frage ist: Welcher Art sind diese Eindrücke und auf welche Weise wirken sie auf uns? Hier können wir nicht lange zaudern; wir müssen den Eindruck, den die Tugend hervorbringt, angenehm und den, der vom Laster ausgeht, unangenehm nennen. Die Erfahrung jedes Augenblicks muß uns hiervon überzeugen. Es gibt kein lieblicheres und schöneres Schauspiel als eine großmütige Tat, und keines, das uns mehr Abscheu einflößt als eine grausame und verräterische. Kein Genuß kommt der Befriedigung gleich, die uns der Verkehr mit solchen gewährt, die wir lieben und verehren; umgekehrt ist es die größte Strafe, wenn wir gezwungen werden, unser Leben zwischen denen zuzubringen, die wir hassen und verachten. Selbst ein Schauspiel oder ein Roman kann uns den

Digitized by Google

Beweis liefern für die Freude, die uns die Tugend bereitet, und den Schmerz, der dem Laster entspringt.

Die unterscheidenden Eindrücke, durch die wir das sittlich Gute und das sittlich Schlechte erkennen, sind also nichts anderes als *besondere* Lust- und Unlustgefühle; daraus folgt, daß es bei allen Untersuchungen über diese sittlichen Unterscheidungen genügt, wenn wir die Gründe aufweisen, die uns bei der Betrachtung eines Charakters Befriedigung oder Unbehagen empfinden lassen. Hierdurch wird uns dann auch klar, warum ein Charakter Lob oder Tadel verdient.

Eine Handlung, ein Gefühl oder ein Charakter ist tugendhaft oder lasterhaft. Warum? weil seine Betrachtung eine besondere Art von Lust oder Unlust erzeugt. Wenn wir also einen Grund für diese Lust oder Unlust angeben, so erklären wir damit genügend das Laster oder die Tugend. Unser Bewußtsein der „Tugend" besteht nur darin, daß wir bei der Betrachtung eines Charakters eine besondere Art von Befriedigung *fühlen*. In eben diesem *Gefühl* besteht unser Lob und unsere Bewunderung. Wir fragen nicht erst weiter nach der Ursache dieser Befriedigung; wir *schließen* nicht daraus, daß ein Charakter uns erfreut, daß er tugendhaft sei, sondern, indem wir fühlen, daß er uns in einer bestimmten Weise erfreut, fühlen wir eben damit, daß er tugendhaft ist. Es liegt hier derselbe Fall vor wie bei unseren Urteilen über alle Arten der Schönheit, über die [Annehmlichkeit der] Geschmäcke und [sonstigen] Empfindungen. Unsere [innere] Zustimmung ist [jedesmal] in der unmittelbaren Lust, die sie uns gewähren, eingeschlossen.

Ich habe der Theorie, die ewige rationale Normen für Recht und Unrecht behauptet, widersprochen; ich zeigte, daß es unmöglich ist, in den Handlungen vernünftiger Wesen irgendwelche Beziehungen nachzuweisen, die nicht auch an äußeren Gegenständen gefunden werden können, und daß demnach, wenn die Sittlichkeit immer an solchen Beziehungen haftete, auch unbeseelte Dinge tugendhaft oder lasterhaft sein müßten. Gleicherweise nun könnte man der soeben aufgestellten Theorie vorhalten, daß, wenn Tugend und Laster sich nach unserer Lust oder Unlust bemessen, das Bewußtsein derselben durch diese Empfindungen immer hervorgerufen werden müsste, daß folglich jeder Gegenstand, ob beseelt oder unbeseelt, ob vernünftig oder vernunftlos, sittlich gut oder schlecht müßte

Digitized by Google

sein können, wofern er nur fähig sei, Befriedigung oder Unbehagen zu erwecken.

[Dazu bemerke ich:] Dieser Einwand scheint in der Tat [jenem oben von uns gemachten Einwurf] gleichartig zu sein, aber er hat keineswegs dieselbe Kraft. *Erstens* fassen wir offenbar unter der Bezeichnung „*Lust*" Empfindungen zusammen, die voneinander sehr verschieden sind und nur die allgemeine und entfernte Ähnlichkeit besitzen, die uns eben erlaubt, sie mit demselben abstrakten Namen zu bezeichnen. Auch eine gute musikalische Komposition und eine gute Flasche Wein erzeugen beide Lust, und mehr noch, ihre Güte wird nur durch diese Lust bestimmt. Sagen wir aber deshalb, der Wein sei harmonisch und die Musik habe einen guten Geschmack? Gleicherweise nun können ein unbeseelter Gegenstand und der Charakter oder die Gefühle einer Person beide Befriedigung gewähren; aber die Befriedigung ist eben auch hier in beiden Fällen eine verschiedene; und dies bewahrt uns davor, die Gefühle, die wir ihnen gegenüber haben, zu verwechseln, und macht, daß wir diesen das Prädikat der Tugend zuerkennen, jenen nicht.

Schließlich ist aber auch nicht jedes Lust- oder Unlustgefühl, das von Charakteren oder Handlungen hervorgerufen wird, von jener *besonderen* Art, die uns die Charaktere oder Handlungen loben oder verdammen läßt. Die guten Eigenschaften unseres Feindes sind uns kränkend, aber sie können doch unsere Achtung und Hochschätzung herausfordern. Nur wenn wir einen Charakter im allgemeinen, ohne Beziehung auf unsere besonderen Interessen, betrachten, erzeugt er das unmittelbare Bewußtsein oder Gefühl, auf Grund deren wir ihn als sittlich gut oder schlecht bezeichnen. Es ist wahr, daß die Gefühle des sittlichen und des persönlichen Interesses leicht verwechselt werden und naturgemäß ineinander übergehen. Es kommt selten vor, daß wir einen Feind nicht für schlecht halten, daß wir also zwischen seiner Gegnerschaft gegen unsere Interessen einerseits und seiner wirklichen Schlechtigkeit oder Niedrigkeit andererseits, unterscheiden. Dies verhindert aber nicht, daß die Gefühle an sich verschieden sind. Und ein charaktervoller und urteilsfähiger Mensch kann sich von solchen Täuschungen frei halten. Gleichartiges findet ja auch sonst statt. Eine musikalische Stimme ist eine solche, die naturgemäß immer eine besondere Art von Lust erzeugt. Dennoch

Digitized by Google

geschieht es nicht leicht, daß ein Mensch die Stimme seines Feindes angenehm findet, und zugibt, sie sei musikalisch. Aber jemand, der ein feines Gehör und Selbstbeherrschung hat, kann diese Gefühle auseinander halten und das loben, was Lob verdient.

Zweitens können wir hier an die früher dargelegte Theorie der Affekte erinnern. Dann gewinnen wir noch gewichtigere Verschiedenheiten in unseren Lust- und Unlust-Gefühlen. Stolz und Niedergedrücktheit, Liebe und Haß [so sahen wir] werden erregt, wenn etwas uns entgegentritt, das mit dem Objekt des Affektes in Zusammenhang steht und zugleich eine Empfindung hervorruft, die der Empfindung des Affektes verwandt ist. Tugend und Laster nun sind von solchen Umständen begleitet. Sie liegen notwendigerweise in uns selbst oder in anderen und sie erregen Lust oder Unlust; sie müssen deshalb einen dieser vier Affekte erwecken. Dies unterscheidet sie deutlich von der Lust und Unlust, die durch unbeseelte Dinge, die keine Beziehung zu uns haben, erregt werden. Dies ist vielleicht die größte Wirkung von Tugend und Laster auf den menschlichen Geist.

Wir können jetzt hinsichtlich der Lust und der Unlust, durch die sich das sittlich Gute von dem sittlich Bösen unterscheidet, *allgemein fragen, auf welche Gründe sie sich zurückführen und wodurch sie im menschlichen Geiste entstehen?* Hierauf antworte ich: *Erstens*, es ist verkehrt zu meinen, daß diese Gefühle in jedem einzelnen Falle durch eine *ursprüngliche* Beschaffenheit und *primäre* Gemütsverfassung erzeugt werden. Die Zahl unserer Pflichten ist gewissermaßen unbegrenzt, daher ist es unmöglich, daß jeder derselben ein ursprünglicher Instinkt zugrunde liege und von frühster Kindheit an dem menschlichen Geist jene Menge von Regeln eingeprägt sei, die in dem vollständigsten System der Ethik enthalten sind. Solcher Sachverhalt würde den Maximen, nach welchen die Natur zu verfahren pflegt, nicht entsprechen. In dieser pflegt aus einigen wenigen Prinzipien die ganze Mannigfaltigkeit hervorzugehen, die wir im Universum beobachten, und alles pflegt auf die leichteste und einfachste Art zu geschehen. Es ist deshalb nötig, daß wir die Menge dieser primären Impulse beschränken und allgemeinere Prinzipien auffinden, auf die alle unsere sittlichen Begriffe sich gründen.

Zweitens aber kann gefragt werden, ob wir diese Prinzipien

Digitized by Google

in der *Natur* suchen oder uns nach einem anderen Ursprung für sie umsehen müssen. Darauf entgegne ich, daß unsere Antwort auf diese Frage von der Begriffsbestimmung des Wortes „Natur" abhängt. Es gibt ja kein unbestimmteres und vieldeutigeres Wort. Stellt man die *Natur* den Wundern entgegen, so ist die Unterscheidung zwischen Tugend und Laster zweifellos ebenso „natürlich", wie alles andere, das je in der Welt geschah, *jene Wunder ausgenommen, auf die unsere Religion sich gründet.* Wenn wir die Gefühle der Tugend und des Lasters in diesem Sinne natürlich nennen, so machen wir damit keine sehr große Endeckung.

Aber *Natur* kann auch dem Seltenen und Außergewöhnlichen gegenübergestellt werden; und was nun in diesem gebräuchlichsten Sinne natürlich und unnatürlich ist, darüber ist leicht Streit möglich. Im allgemeinen gilt, daß wir keinen sehr genauen Maßstab besitzen, nach dem ein solcher Streit entschieden werden könnte. Ob etwas [für uns] häufig oder selten ist, hängt von der Zahl der von uns beobachteten Fälle ab, und diese Zahl kann allmählich zu- oder abnehmen, so daß die Feststellung genauer Grenzen zwischen Häufigkeit und Seltenheit unmöglich wird. Was aber unseren Fall betrifft, so können wir nur behaupten, wenn es je etwas gab, das in solchem Sinne natürlich genannt werden könnte, so sind dies unsere sittlichen Gefühle; denn es hat niemals ein Volk oder ein einzelnes Individium in einem Volk gegeben, das ganz ohne dieselben gewesen wäre, und bei dem niemals und in keinem Fall ein, sei es noch so geringer Grad von Zustimmung oder Mißbilligung menschlichen Verhaltungsweisen gegenüber zutage getreten wäre. Diese Gefühle wurzeln so tief in unserem Wesen und in unserem Gemüt, daß sie ohne gänzliche Vernichtung des menschlichen Geistes durch Krankheit oder Wahnsinn nicht ausgerottet und zerstört werden können.

Endlich kann *Natur* auch, so gut wie dem Seltenen und Ungewöhnlichen, dem Künstlichen gegenüber gestellt werden; nimmt man Natürlichkeit in diesem Sinne, so kann man streiten, ob unser Begriff der Tugenden natürlich ist oder nicht. Wir vergessen leicht, daß die menschlichen Absichten, Pläne und Anschauungen Gründe sind, deren Wirkungen ebenso notwendig erfolgen, wie die der Wärme und Kälte, Nässe und Trockenheit. Wir halten sie für frei und für ganz aus uns stammend und sind darum gewohnt, sie den anderen in der Natur wirkenden

Digitized by Google

Gründen entgegenzustellen. Frägt man daher, ob unser Sinn für Tugend natürlich oder künstlich sei, so scheint mir, daß ich hierauf im Augenblick keine entschiedene Antwort geben kann. Vielleicht stellt sich später heraus, daß unser Sinn für gewisse Tugenden künstlich, für andere natürlich ist. Die Erörterung dieser Frage ist aber angebrachter, wenn wir auf die genauere Betrachtung der einzelnen Laster und einzelnen Tugenden eingehen.*)

Einstweilen ist vielleicht hinsichtlich der Definitionen von *natürlich* und *unnatürlich* noch die Bemerkung am Platze, daß nichts unphilosphischer sein kann, als jene Theorien, die behaupten, die Tugend sei gleichbedeutend mit dem Natürlichen, das Laster mit dem Unnatürlichen. In unserem ersten Sinn des Worts, d. h. wenn man Natur in Gegensatz stellt zum Wunder, ist beides, Tugend und Laster, gleich natürlich; in unserem zweiten Sinn, d. h. wenn das Natürliche den Gegensatz bildet zum Ungewöhnlichen, erscheint die Tugend vielleicht als das Unnatürlichste. Man muß wenigstens zugeben, daß heldenhafte Tugend ebenso ungewöhnlich und daher ebenso „unnatürlich" ist, wie rohste Barbarei. Was endlich den dritten Sinn des Wortes betrifft, so ist es sicher, daß in diesem Sinne beides, Laster und Tugend, gleichermaßen künstlich und außernatürlich sind. Es kann wohl darüber gestritten werden, ob der Begriff des Wertes oder Unwertes gewisser Handlungen natürlich oder künstlich sei, aber es liegt auf der Hand, daß die *Handlungen selbst* künstlich sind, d. h. mit einer bestimmten Absicht und einem bestimmten Vorsatz getan werden; sonst könnten sie niemals in jene Begriffe gefaßt werden. Es ist daher unmöglich, daß der Gegensatz des Natürlichen oder des Unnatürlichen jemals in irgend einem Sinne die Grenzen zwischen Laster und Tugend bezeichnet.

So kommen wir wieder auf unsere erste Behauptung zurück, daß Tugend durch das Lustgefühl und Laster durch das Unlustgefühl, welches wir bei der bloßen Wahrnehmung und Betrachtung einer Handlung, eines Gefühls oder eines Charakters erleben, bestimmt wird.

Diese Entscheidung ist sehr bequem. Ihr zufolge können

*) In der folgenden Abhandlung wird „*natürlich*" auch zuweilen dem Wort „*bürgerlich*" entgegengesetzt, zuweilen auch dem Wort „*sittlich*". Der Gegensatz wird dabei jedesmal zeigen, in welchem Sinn das Wort gebraucht ist.

Digitized by Google

wir uns, um den Ursprung der sittlichen Richtigkeit oder der sittlichen Verwerflichkeit einer Handlung zu zeigen, auf die einfache Frage beschränken: *Warum erweckt eine Handlung oder ein Gefühl, wenn wir sie für sich betrachten und prüfen*[46], *eine bestimmte Art der Befriedigung oder ein bestimmtes Unbehagen?* Wir brauchen nicht mehr nach unbegreiflichen Beziehungen und Eigenschaften zu fragen, die es in Wirklichkeit nicht gibt, und die auch in unserer Einbildungskraft nicht als klare und bestimmte Begriffe existieren. Ich bin der Meinung, daß ich einen großen Teil der Arbeit, die ich hier leisten will, durch diese Fragestellung, die mir so frei von Unbestimmtheit und Unklarheit zu sein scheint, geleistet habe.

46) Für sich, d. h. ohne Rücksicht auf unsere persönlichen Interessen, also objektiv. H. sagt: upon the general view and survey. Die Meinung ist aber die in der Übersetzung zum Ausdruck gebrachte.

Digitized by Google

Zweiter Teil.

Rechtssinn und Widerrechtlichkeit.[47])

Erster Abschnitt.

Ist der Rechtssinn eine natürliche oder eine künstliche Tugend?

Ich habe schon angedeutet, daß unser Bewußtsein der Tugend nicht bei allen Arten derselben ein natürliches ist, daß es vielmehr einige Tugenden gibt, die Lust und Zustimmung nur erwecken auf Grund einer künstlichen Veranstaltung, die aus den Lebensverhältnissen und Bedürfnissen der Menschheit entsteht. Ich behaupte, daß der *Rechtssinn* zu diesen gehört und ich werde versuchen, diese Ansicht durch eine kurze und, wie ich hoffe, überzeugende Beweisführung zu verteidigen, ehe ich den Charakter der künstlichen Veranstaltung untersuche, aus dem das Bewußtsein dieser Tugend abzuleiten ist.

Wir sehen, wenn wir Handlungen loben, nur auf die Motive, die sie hervorriefen; wir betrachten die Handlungen als Anzeichen gewisser Geistes- und Charaktereigenschaften. Das äußere Tun an sich hat keinen Wert. Wir müssen das Sittliche im Innern suchen. Da wir dies nicht unmittelbar können, so richten wir unsere Aufmerksamkeit auf Handlungen, als auf die äußerlichen Zeichen [des Inneren]. Aber diese Hand-

47) Hume: justice and injustice. Nicht: Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Nur mitunter wäre diese Übersetzung möglich. Im übrigen gebraucht H. die Worte in einem subjektiven und einem objektiven Sinne. In jenem Falle heißt es Rechtssinn, Unterordnung unter die bestehende Rechtsordnung, in diesem Falle meint es die Rechtsordnung oder das geltende Recht. Ebenso heißt injustice objektive Rechtswidrigkeit oder subjektives rechtswidriges oder widerrechtliches Verhalten. Der Gegensatz des von Menschen geschaffenen Rechtes und der „natürlichen" Sittlichkeit ist der entscheidende Grundgedanke dieses zweiten Teiles der Humeschen Ethik. Dieselbe ist hier nicht sowohl Ethik, als Rechtsphilosophie oder Rechtspsychologie.

Digitized by Google

lungen gelten eben nur als Zeichen und der eigentliche Gegenstand unserer Zustimmung und unseres Lobes ist das Motiv, das sie erzeugte.

Wenn wir eine Handlung fordern oder jemand tadeln, weil er dieselbe unterläßt, so wollen wir demgemäß immer sagen, daß der Mensch in einer bestimmten Lage von dem richtigen Motiv zu dieser Handlung beherrscht sein sollte. Und wir finden das Böse in einem Menschen darin, daß er dies Motiv außer Acht läßt. Finden wir bei näherer Nachforschung, daß das tugendhafte Motiv in seiner Brust doch mächtig war, aber durch Umstände, die wir nicht kannten, am Wirken gehindert wurde, so ziehen wir unseren Tadel zurück und haben dieselbe Achtung vor ihm, wie wenn er die Tat, die wir von ihm forderten, wirklich getan hätte. Es erhellt also, daß alle tugendhaften Handlungen ihren Wert nur durch tugendhafte Motive erhalten, und daß sie selbst nur als Zeichen dieser Motive angesehen werden.

Aus dem hier festgestellten Grundsatze schließe ich, daß das tugendhafte Motiv, welches einer Handlung Wert verleiht, ursprünglich niemals die Rücksicht auf die Tugendhaftigkeit dieser Handlung sein kann, sondern ein anderes natürliches Motiv oder Prinzip sein muß. Die Annahme, die bloße Rücksicht auf die Tugendhaftigkeit der Handlung sei das Motiv, welches sie ursprünglich hervorbringe, und sie zugleich tugendhaft mache, würde sich im Kreise drehen. Ehe eine solche Rücksicht in uns wirksam sein kann, muß die Handlung schon tugendhaft sein, und daß sie es ist, dies muß in einem tugendhaften Motiv seinen Grund haben; folglich muß das tugendhafte Motiv etwas anderes sein, als die Rücksicht auf die Tugendhaftigkeit der Handlung. Ein tugendhaftes Motiv ist erforderlich, um eine Handlung tugendhaft zu machen. Eine Handlung muß tugendhaft sein, ehe wir durch die Rücksicht auf ihre Tugend bestimmt sein können. Irgend ein tugendhaftes Motiv muß also früher da sein, als diese Rücksicht. Dieser Gedanke ist keine bloße metaphysische Spitzfindigkeit, sondern er liegt in allen Überlegungen des täglichen Lebens, wenn wir auch vielleicht nicht imstande sind, ihn in so bestimmten, philosophischen Begriffen zum Ausdruck zu bringen.

Wir tadeln einen Vater, weil er seine Kinder vernachlässigt. Warum? Weil er dabei einen Mangel an natürlicher Zuneigung zeigt, die Pflicht aller Eltern ist. Wäre natürliche

Digitized by Google

Zuneigung keine Pflicht, so könnte auch die Sorge für die Kinder keine Pflicht sein, und es wäre unmöglich, daß wir bei der Sorgfalt, die wir unseren Sprößlingen schenken, diese Pflicht im Auge haben. In diesem Falle setzt also jedermann bei der Handlung ein Motiv voraus, das sich von dem Pflichtgefühl unterscheidet.

Oder, da ist ein Mann, der viele wohlwollende Handlungen tut; er hilft den Bedrückten, tröstet die Betrübten und erstreckt seine Freigebigkeit sogar auf ganz Fremde. Kein Charakter kann liebenswerter und tugendhafter sein. Seine Handlungen sehen wir als Beweise größter Humanität an. Und diese Humanität verleiht den Handlungen einen Wert. Die Rede vom Wert der Handlung ist also Sache einer sekundären Erwägung; sie entspringt aus dem schon vorher feststehenden Prinzip, daß Humanität verdienstlich und lobenswert ist.

Kurz, es kann der Satz als zweifellos gelten, *daß keine Handlung tugendhaft oder sittlich gut sein kann, wenn sich nicht in der menschlichen Natur ein Motiv findet, das sie hervorruft und das von dem Pflichtgefühl unterschieden ist.*

Aber kann nicht sittliches Gefühl oder Pflichtgefühl ohne irgend ein anderes Motiv eine Handlung hervorrufen? Ich antworte: Dies kann sein; aber darin liegt kein Widerspruch gegen die vorgetragene Lehre. Wenn irgend ein tugendhaftes Motiv oder ein tugendhafter Trieb der menschlichen Natur im allgemeinen zu eigen ist, so kann ein Mensch, der den Mangel desselben in seinem Herzen spürt, sich deshalb hassen und die Handlung ohne jenes Motiv aus einem gewissen Pflichtgefühl vollbringen, damit er durch Übung jenen tugendhaften Trieb erwirbt oder wenigstens den Mangel desselben vor sich selber so viel als möglich verbirgt. Ein Mensch, der in seinem Gemüt keine Dankbarkeit empfindet, vollbringt doch vielleicht gern Handlungen der Dankbarkeit, in dem Gedanken, daß er dadurch seine Pflicht erfüllt hat. Handlungen gelten zunächst nur als Kennzeichen von Motiven. In diesem Fall aber, wie in allen gleichartigen, pflegt der Mensch die Aufmerksamkeit auf die Zeichen zu richten, und das, was durch sie bezeichnet wird, bis zu einem gewissen Grade außer Acht zu lassen. Wenn aber auch in einigen Fällen jemand eine Handlung nur aus Rücksicht auf die sittliche Verpflichtung tun mag, so setzt dies doch in der menschlichen Natur bestimmte Triebfedern voraus, welche fähig sind, die Handlung hervorzurufen,

Digitized by Google

und deren sittliche Schönheit die Handlung verdienstlich macht.

Wenden wir dies auf den vorliegenden Fall an. Ich nehme an, jemand hat mir eine Summe Geldes geliehen, unter der Bedingung, daß ich dieselbe in einigen Tagen zurückgebe; nehmen wir ferner an, daß er nach Ablauf der festgesetzten Zeit die Summe zurückverlangt. Nun frage ich, *welchen Grund oder welches Motiv habe ich, die Summe wiederzugeben?* Man sagt vielleicht, die Rücksicht auf das Rechte, und der Abscheu gegen Bosheit und Schurkerei seien genügende Gründe für mich, wenn ich nur die kleinste Spur von Redlichkeit, Pflichtgefühl und sittlichem Trieb besitze. Diese Antwort ist ohne Zweifel richtig und genügt für einen Menschen im Zustand der Zivilisation, der in einer bestimmten Zucht und Erziehung groß geworden ist. Aber in einem rohen und mehr *natürlichen* Zustand — wenn man einen solchen Zustand natürlich nennen will — würde diese Antwort als ganz unverständlich und sophistisch zurückgewiesen werden. Jemand in dieser Lage würde sofort fragen: *Worin besteht diese Redlichkeit und dieser Rechtssinn, die Ihr in der Zurückgabe eines Darlehns und der Enthaltung von fremdem Eigentum findet?* Sicher liegt sie nicht in der äußeren Handlung; sie muß also in dem Motiv gesucht werden, aus dem die äußere Handlung entspringt. Dies Motiv kann aber wiederum nicht die Rücksicht auf die Redlichkeit der Handlung sein. Es ist ein offenbarer Trugschluß, wenn man sagt, ein tugendhaftes Motiv sei erforderlich, um eine Handlung redlich zu machen und die Rücksicht auf die Redlichkeit sei das Motiv der Handlung. Wir können niemals Rücksicht auf die Tugendhaftigkeit einer Handlung nehmen, wenn die Handlung nicht schon vorher tugendhaft ist. Eine Handlung kann aber nur insoweit tugendhaft sein, als sie aus einem tugendhaften Motiv entspringt. Ein tugendhaftes Motiv muß also der Rücksicht auf die Tugend vorangehen; es ist unmöglich, daß das tugendhafte Motiv und die Rücksicht auf die Tugend eines und dasselbe sind.

Es ist also nötig, ein Motiv für Handlungen des Rechtssinnes und der Redlichkeit aufzufinden, das von unserer Rücksicht auf die Redlichkeit unterschieden ist. Und hierin liegt die große Schwierigkeit. Wollten wir sagen, die Sorge für unser Privatinteresse und unseren Ruf sei das legitime Motiv aller rechtlichen Handlungen, so würde daraus folgen, daß, wo diese

Digitized by Google

Sorge aufhört, es keine Rechtlichkeit mehr gibt. Es ist aber gewiß, daß die Eigenliebe, wenn sie freies Spiel hat, uns nicht zu rechtlichen Handlungen antreibt. Sie ist vielmehr die Quelle aller Widerrechtlichkeit und Gewalttat. Und ein Mensch kann diese Laster niemals überwinden, wenn er nicht die *natürlichen* Regungen dieser Begierde überwindet und im Zaum hält.

Sollte aber behauptet werden, der Grund oder das Motiv solcher Handlungen sei *die Rücksicht auf das öffentliche Interesse*, dem nichts mehr widerspricht als Beispiele von Unredlichkeit und Rechtswidrigkeit, so würde ich folgende drei Erwägungen der Aufmerksamkeit des Lesers empfehlen. *Erstens*, das öffentliche Interesse ist nicht natürlicherweise an die Befolgung der Rechtsforderungen gebunden, sondern hängt nur durch eine künstliche Übereinkunft zur Aufstellung dieser Forderungen mit denselben zusammen; dies wird später des Breiteren gezeigt werden. *Zweitens*: Nehmen wir an, das Darlehen sei heimlich gegeben worden und es liege im Interesse des Menschen, daß das Geld in gleicher Weise zurückgegeben werde (es will etwa der Darleihende seinen Reichtum verbergen); in diesem Falle hat das Beispiel keine Beweiskraft mehr. Das Publikum hat jetzt kein Interesse mehr an den Handlungen des Schuldners. Trotzdem darf ich annehmen, daß es keinen Moralisten gibt, der behaupten würde, es höre jetzt die Pflicht oder die Verpflichtung auf. *Drittens* zeigt die Erfahrung zur Genüge, daß die Menschen im gewöhnlichen Leben keine Reflexionen über das öffentliche Interesse anzustellen pflegen, wenn sie ihre Gläubiger bezahlen, ihre Versprechungen erfüllen, und sich des Diebstahls, des Raubes und anderer Rechtswidrigkeiten irgendwelcher Art enthalten. Dies Motiv liegt zu weit ab und ist zu erhaben, um die große Masse der Menschen zu bewegen und mit irgendwelcher Kraft auf sie zu wirken, wo Handlungen in Frage stehen, die dem persönlichen Interesse so widersprechen, wie dies bei den Akten des Rechtssinnes und der gemeinen Rechtlichkeit häufig der Fall ist.

Im allgemeinen kann behauptet werden, daß sich im Menschengeist der Affekt der Nächstenliebe als solcher, abgesehen von persönlichen Eigenschaften, von Diensten, die uns geleistet wurden, oder von Beziehungen zu uns selber, nicht findet. Allerdings gibt es kein menschliches, ja sogar kein fühlendes Geschöpf überhaupt, dessen Glück oder Elend uns nicht in gewissem Grade berührt, wenn es uns nahe gebracht

Digitized by Google

und mit lebhaften Farben dargestellt wird. Dies ist aber nur Folge des Mitgefühls und kein Beweis einer solchen allgemeinen Menschenliebe, da ja diese Teilnahme sich auch über unsere eigene Spezies hinaus erstreckt.

[Man beachte weiter folgendes:] Liebe zwischen den Geschlechtern ist augenscheinlich ein der menschlichen Natur eingepflanzter Affekt; und dieser Affekt tritt nicht nur mit seinen eigenen Symptomen in die Erscheinung, sondern er belebt auch jede andere Triebfeder der Zuneigung; wo er mitwirkt, da erweckt Schönheit, Geist, Güte eine stärkere Liebe, als sonst von ihnen erzeugt werden würde. Gäbe es nun eine allgemeine Menschenliebe, so müßte diese in der gleichen Weise zu tage treten. Jedes Maß einer guten Eigenschaft würde mehr Liebe hervorrufen, als das gleiche Maß einer schlechten Eigenschaft Haß erzeugen würde. Davon aber lehrt uns die Erfahrung das Gegenteil. Die Temperamente der Menschen sind verschieden; einige sind mehr disponiert zu zarten Gemütserregungen, andere mehr zu derberen; im Ganzen aber können wir behaupten, daß der Mensch überhaupt, oder daß die menschliche Natur, nur ein mögliches *Objekt* für Haß und Liebe ist, und daß eine andere Ursache da sein muß, damit — durch einen doppelten Zusammenhang zwischen Eindrücken und zwischen Vorstellungen — diese Affekte *geweckt* werden. Diese Hypothese können wir nicht umgehen. Es gibt keine Erscheinungen, die auf eine solche freundliche Zuneigung von Mensch zu Mensch, ohne Rücksicht auf Verdienst[48]) und allerlei sonstige [besondere] Bedingungen hinweisen. Im allgemeinen lieben wir Gesellschaft; aber wir lieben sie so, wie wir jedes andere Vergnügen lieben. Ein *Engländer*, den wir in *Italien* treffen, ist ein Freund, und ein *Europäer* in *China* ebenso; wir würden vielleicht einen Menschen als *solchen* lieben, wenn wir ihm auf dem Monde begegneten. Aber dies entspringt nur aus der Beziehung zu uns selbst, die in solchen Fällen verstärkt wird, weil sie sich auf wenige Personen beschränkt.

Wenn allgemeines Wohlwollen oder Rücksicht auf den Nutzen für die Menschheit demnach nicht das ursprüngliche Motiv des Rechtssinnes sein kann, so kann *Wohlwollen gegen*

48) Hume: merit; der Sinn ist zweifellos: ohne Rücksicht darauf, ob sie sich irgendwie um uns „verdient" machen.

Digitized by Google

einen Einzelnen oder *Rücksicht auf den Nutzen für die jeweils in Betracht kommende Person* noch viel weniger dies Motiv sein. Gesetzt den Fall, es handelt sich um meinen Feind, der mir gerechten Anlaß gegeben hat, ihn zu hassen, wie steht es dann? Oder es handle sich um einen bösen Menschen, der den Haß aller Menschen verdient. Oder um einen Geizhals, der von dem, was ich ihm vorenthalten will, keinen Nutzen haben würde. Oder um einen lasterhaften Wüstling, dem aus großem Vermögen eher Schaden als Nutzen erwächst. Oder angenommen, ich bin in Not und habe zwingende Gründe, etwas für meine Familie herbeizuschaffen. In allen diesen Fällen wäre jenes [angebliche] ursprüngliche Motiv des Rechtssinnes, also auch der Rechtssinn selbst, und mit ihm alles Eigentum, alles Recht und alle Verpflichtung hinfällig.

Ein reicher Mensch steht unter der sittlichen Verpflichtung denen, die in Not sind, einen Teil seines Überflusses mitzuteilen. Wäre nun [solches] Privatwohlwollen [zugleich] das ursprüngliche Motiv des *Rechtssinnes*, so wäre ein Mensch nicht verpflichtet, anderen mehr von ihrem *eigenen* Besitz zu *lassen*, als er ihnen [falls er reich und sie bedürftig wären] zu *geben* verpflichtet wäre. Wenigstens wäre der Unterschied sehr unbedeutend. Die Menschen hängen ja allerdings meist mehr an dem, was sie besitzen, als an dem, was sie niemals genossen haben. Und aus diesem Grunde wäre es freilich eine größere Grausamkeit, einem Menschen etwas zu nehmen, als es ihm nicht zu geben. Aber wer will beweisen, daß dies der einzige Grund des *Rechtssinnes* [d. h. der auf Anerkennung des Eigentums bezüglichen *Rechts*forderungen] sei.

Außerdem müssen wir bedenken, daß der Hauptgrund, weshalb Menschen so sehr an ihrem Besitz hängen, der ist, daß sie denselben als ihr *Eigentum* ansehen, d. h. als etwas, das ihnen durch die Gesetze der Gesellschaft unverbrüchlich gesichert ist. Aber dies ist ein *sekundärer* Gesichtspunkt, der bereits die Begriffe von Recht und Eigentum voraussetzt.

Eines Menschen Eigentum gilt als etwas, das gegen jeden Sterblichen und in jedem möglichen Falle geschützt ist. Privatwohlwollen aber ist in manchen Menschen schwächer als in anderen; und so ist es nicht nur, sondern so muß es sein; und bei vielen, ja bei den meisten Menschen versagt es ganz. Privatwohlwollen ist also nicht das ursprüngliche Motiv des Rechts [oder der Rechtsordnung].

Digitized by Google

Aus allem, was hier vorgebracht wurde, folgt, daß wir kein wirkliches und allgemeines Motiv haben für die Befolgung der Gesetze der Rechtsordnung[49]) außer der Rechtsordnung selbst und dem Verdienst der Befolgung ihrer Gesetze. Aber keine Handlung ist recht und verdienstlich ohne ein besonderes Motiv, aus dem sie entspringt. Damit sind wir angelangt bei einer offenbaren Sophisterei und einem evidenten Zirkelschluß. Wir müssen entweder annehmen, daß die Natur selbst Sophisterei treibt, d. h. daß sie dieselbe notwendig und unvermeidlich macht, oder aber es muß zugegeben werden, daß das Gefühl für Recht und Rechtswidrigkeit *nicht aus der Natur entspringt*, sondern künstlich, wenn auch notwendigerweise, durch die Erziehung und menschliche Übereinkunft erzeugt wird.

Als Korollar füge ich zu dieser Überlegung folgendes hinzu. Da keine Handlung löblich oder tadelnswert sein kann, ohne Motive oder treibende Affekte, die sich von dem [allgemeinen] moralischen Sinn unterscheiden, so müssen diese besonderen Affekte einen großen Einfluß auf diesen moralischen Sinn[50]) haben. Entsprechend ihrer *allgemeinen Stärke* in der menschlichen Natur [aber] tadeln oder loben wir. Wenn wir über die Schönheit tierischer Körper urteilen, so haben wir dabei immer die Organisation einer bestimmten Spezies im Auge; wenn die Glieder und der Bau die Proportionen haben, die wir an der Spezies anzutreffen gewohnt sind, so nennen wir sie schön und gefällig. In ähnlicher Weise [nun] denken wir immer an die *natürliche* und *gewöhnliche* Stärke der Affekte, wenn wir zwischen Tugend und Laster unterscheiden. Weichen die Affekte nach der einen oder nach der anderen Seite sehr

49) Hume: equity öfter statt justice, und mit diesem völlig gleichbedeutend.

50) Dieser „moralische Sinn" (sense of morals) kann wohl nichts anderes sein, als das allgemeine Gefühl der Verpflichtung. Dies, meint H., wird in jedem einzelnen Falle bestimmt durch irgendwelche besondere Affekte (Hume sagt allerdings nur: diese besonderen Affekte haben einen großen Einfluß auf ihn). Der weitere Gedankengang ist dann der: Tugend nennen wir, was auf einer solchen (relativen) Stärke der Affekte beruht, die als natürlich, oder durch die allgemeine menschliche Natur gefordert erscheint, Laster, was ein Übermaß der Affekte verrät. Die menschliche Natur weist uns aber darauf hin, die uns näher Stehenden zu bevorzugen. Also können die Gesetze der Rechtsordnung, die keine solche Bevorzugung kennen, nicht unmittelbar aus der menschlichen Natur stammen. — Diesen Schluß zieht H. nicht ausdrücklich. Derselbe ist aber offenbar hinzu zu ergänzen.

Digitized by Google

weit von dem gewöhnlichen Maße ab, so verurteilen wir sie immer als etwas schlechtes. [Dies heißt z. B.:] Ein Mensch liebt naturgemäß unter im übrigen gleichen Umständen seine Kinder mehr als seine Neffen, seine Neffen mehr als seine Vettern, und seine Vettern mehr als Fremde. [Und] hieraus [nun] ergibt sich unser gewöhnlicher Maßstab für [das, was] die Pflicht [von uns fordert. Sie gebietet uns] die einen vor den anderen zu bevorzugen. Unser Pflichtgefühl folgt [eben] immer dem gewöhnlichen und natürlichen Lauf unserer Affekte.

Um keinen Anstoß zu erregen, muß ich hier bemerken, daß, wenn ich den Rechtssinn nicht als natürliche Tugend gelten lasse, das Wort *natürlich* nur als Gegensatz gegen *künstlich* von mir gebraucht wird. Kein Prinzip des menschlichen Geistes ist natürlicher als das Gefühl für Tugend; also ist, wenn man das Wort „natürlich" in einem anderen Sinne braucht, auch keine Tugend natürlicher als der Rechtssinn. Die Menschheit ist eine erfinderische Spezies; wenn eine Erfindung sich aufdrängt und absolut notwendig ist, so kann man sie mit eben solchem Recht natürlich nennen als irgend etwas anderes, das unmittelbar aus ursprünglichen Triebfedern hervorgeht, ohne die Vermittlung des Denkens und der Überlegung. [In jedem Falle müssen wir sagen:] So gewiß die Regeln der Rechtsordnung *künstlich* sind, so sind sie doch nicht *willkürlich*. Es ist daher auch die Bezeichnung derselben als *Naturgesetze* nicht unpassend, wenn wir unter natürlich das verstehen, was irgend einer Spezies gemeinsam ist, ja sogar, wenn wir das Wort so beschränken, daß nur das von der Spezies Unzertrennliche damit gemeint ist.

Zweiter Abschnitt.

Der Ursprung von Rechtsordnung und Eigentum.

Wir kommen jetzt zu der Untersuchung von zwei Fragen; *die erste betrifft die Art, wie die Normen der Rechtsordnung durch Menschenkunst festgestellt worden sind; die andere betrifft die Gründe, die uns bestimmen, der Beobachtung oder der Vernachlässigung dieser Normen die Prädikate der sittlichen Schönheit oder Häßlichkeit beizulegen.* Wir werden später sehen, daß

Digitized by Google

diese Fragen nicht zusammenfallen. Fangen wir mit der ersten an.

Unter allen Tieren, die den Erdball bevölkern, gibt es keines, gegen das die Natur auf den ersten Blick grausam verfahren zu sein scheint; nur gegen den Menschen [scheint sie grausam]. Wie zahllos sind die Bedürfnisse und notwendigen Ansprüche, mit denen sie ihn belastet, und wie gering die Mittel, die sie ihm zur Befriedigung derselben gewährt hat. Bei anderen Geschöpfen hält sich dies beides im allgemeinen das Gleichgewicht. Wenn wir den Löwen als gefräßiges fleischfressendes Tier betrachten, so halten wir ihn leicht für ein sehr bedürftiges Wesen; richten wir aber den Blick auf seinen Bau und sein Temperament, seine Behendigkeit, seinen Mut, seine Waffen und seine Stärke, so werden wir finden, daß seine Vorzüge im Verhältnis zu seinen Bedürfnissen stehen. Dem Schaf und dem Ochsen fehlen alle diese Vorzüge, aber dafür sind auch ihre Begierden mäßig und ihre Nahrung leicht zu beschaffen. Nur in dem Menschen findet sich die unnatürliche Verbindung von Schwäche und Bedürfnis in vollstem Maße ausgeprägt. Die für seine Erhaltung notwendige Nahrung flieht vor ihm, wenn er sie sucht und sich ihr nähert; oder es bedarf wenigstens der Arbeit zu ihrer Herstellung. Und auch Kleidung und Wohnung muß er besitzen, um sich gegen die Unbill des Wetters zu schützen. Und doch besitzt er, an sich betrachtet, weder Waffen noch Stärke, noch die natürlichen Geschicklichkeiten, die einer solchen Menge von Bedürfnissen entsprächen.

Nur durch Vergesellschaftung kann er diesen Mängeln abhelfen und sich zur Gleichheit mit seinen Nebengeschöpfen erheben, ja sogar eine Überlegenheit über dieselben gewinnen. Durch die Gesellschaft wird seine Schwäche ausgeglichen, und wenn auch innerhalb derselben seine Bedürfnisse sich jeden Augenblick vermehren, so nehmen doch seine Fertigkeiten in noch höherem Grade zu. So wird er in jeder Beziehung glücklicher und zufriedener, als er es im Zustande der Wildheit und Vereinsamung jemals hätte werden können. Wenn jeder einzelne Mensch allein und nur für sich arbeitet, so reicht seine Kraft nicht aus, um irgend ein bedeutsames Werk auszuführen; seine Arbeit wird aufgebraucht durch die Beschaffung der mancherlei Dinge, welche die Not des Lebens erfordert; er bringt es in keiner Kunst zur Vollkommenheit. Zudem

Digitized by Google

sind seine Kraft und die Möglichkeiten ihres Gebrauches nicht immer dieselben und der kleinste Ausfall in einem von beiden kann[51]) unvermeidlichen Ruin und unvermeidliches Elend nach sich ziehen. Die Gesellschaft aber sorgt für ein Mittel gegen diese *drei* Übelstände. Durch die Vereinigung der Kräfte wird unsere Leistungsfähigkeit vermehrt; durch Teilung der Arbeit wächst unsere Geschicklichkeit, und gegenseitiger Beistand macht uns weniger abhängig von Glück und Zufall. Durch diese Vermehrung von *Kraft, Geschicklichkeit und Sicherheit* wird die Gesellschaft nützlich.

Soll sich aber die Gesellschaft bilden, so muß dieselbe nicht nur [tatsächlich für den einzelnen] vorteilhaft sein, sondern die Menschen müssen sich dieser ihrer Vorteile auch bewußt werden. Es ist aber unmöglich, daß sie im wilden, unkultivierten Zustande einzig durch Überlegung und Nachdenken zu dieser Erkenntnis kommen. Glücklicherweise nun ist mit jenen notwendigen Bedürfnissen, bei denen die Mittel der Abhilfe ferner liegen und nicht so ohne weiteres einleuchtend sind, ein anderes notwendiges Bedürfnis verbunden, für welches es ein unmittelbar naheliegendes und einleuchtenderes Abhilfsmittel gibt, und das deswegen mit Recht als das erste und ursprünglichste Fundament der menschlichen Gesellschaft gilt. Dies Bedürfnis ist kein anderes als der natürliche Zug der Geschlechter zu einander, der diese miteinander vereinigt und so lange vereinigt hält, bis ein neues Band entsteht in der Sorge für die gemeinsame Nachkommenschaft. Diese Sorge wird dann zugleich ein Grund der Verbindung zwischen Eltern und Nachkommenschaft, dient also dazu, eine umfassendere Gesellschaft zu bilden. In dieser regieren die Eltern vermöge ihrer höheren Kraft und Klugheit; sie werden gleichzeitig in der Ausübung ihrer Herrschaft durch die natürliche Zuneigung, die sie für ihre Kinder haben, in gewissen Grenzen gehalten. In kurzer Zeit wirkt Sitte und Gewohnheit auf das zarte Gemüt der Kinder und bringt ihnen die Vorteile zum Bewußtsein, die die Vergesellschaftung bietet. Und allmählich werden sie auch für diese befähigt durch Abschleifung der rauhen Kanten und der verkehrten Neigungen, die ihrer Verbindung [von Hause aus] im Wege stehen.

Es muß ja doch eben zugestanden werden: So sehr die in

51) Hume in seiner üblichen übertreibenden Ausdrucksweise: must.

Digitized by Google

der Natur des Menschen gegründeten Umstände eine Verbindung notwendig machen, und die Affekte der sinnlichen Begierde und der natürlichen Zuneigung eine solche unvermeidlich erscheinen lassen, so gewiß gibt es doch auch wiederum in unserem *natürlichen Temperament* und in den *äußeren Umständen* Faktoren, die für die geforderte Verbindung sehr erschwerend, ja sogar hinderlich sind. Unter den ersteren dürfen wir unsere *Selbstsucht* mit Recht für den wichtigsten halten. Es ist mir kein Zweifel, daß im allgemeinen die Vorstellungen, die man von dieser Eigenschaft der Menschen hat, viel zu weit gehen, und daß die Beschreibungen, die gewisse Philosophen in diesem Punkt von der Menschheit zu geben lieben, von der Wahrheit ebenso weit entfernt sind, als die Berichte über Ungeheuer, denen wir in Fabeln und Dichtungen begegnen. Weit entfernt zu glauben, daß die Menschen nur für ihr eigenes Selbst Interesse haben, bin ich der Meinung, daß, wenn man auch selten jemand finden mag, der eine einzelne fremde Person mehr liebt als sich selbst, man doch ebenso selten jemand begegnet, dessen wohlwollende Regungen zusammen genommen nicht seine selbstischen Neigungen überwögen. Man frage nur die alltägliche Erfahrung. Seht Ihr nicht, daß, obgleich in der Familie alle Aufwendungen gewöhnlich von dem Familienoberhaupt bestimmt werden, es nur wenige gibt, die nicht den größten Teil ihres Vermögens für das Vergnügen ihrer Frauen und die Erziehung ihrer Kinder ausgeben, und nur den kleinsten Teil für ihren eigenen Gebrauch und ihre eigene Unterhaltung zurückbehalten. Dies beobachten wir unmittelbar bei denen, die durch solche zarten Bande gebunden sind. Wir dürfen aber annehmen, daß es bei anderen ebenso sein würde, wenn sie sich in gleicher Lage befänden.

So sehr aber auch, zur Ehre der menschlichen Natur, dieser edle Sinn anerkannt werden muß, so müssen wir doch gleichzeitig berücksichtigen, daß eine so edle Zuneigung die Menschen nicht für ausgedehnte Verbindungen geeignet macht, sondern derselben fast ebenso entgegensteht, wie die engherzigste Selbstsucht. Jedermann liebt sich selbst mehr als irgend einen anderen einzelnen Menschen und innerhalb seiner Liebe für andere ist seine Zuneigung am größten gegenüber seinen Verwandten und Bekannten; dies erzeugt notwendigerweise einen Gegensatz von Affekten und daraus folgend einen Gegensatz

Digitized by Google

der Handlungen, der für die neu begründete gesellschaftliche Vereinigung gefährlich werden muß.

Es verlohnt sich aber zu bemerken, daß dieser Gegensatz der Affekte nur wenig Gefahr hätte, träfe er nicht mit einer Eigentümlichkeit der *äußeren Umstände* zusammen, die ihm Gelegenheit gibt, aktuell zu werden. Es gibt drei Arten von Gütern, die wir besitzen: die innere Befriedigung unserer Seele, die äußerlichen Vorzüge unseres Körpers, und der Genuß des Besitzes, den wir durch Fleiß und gut Glück gewonnen haben. Der Genuß des ersteren Gutes ist uns durchaus gesichert; das zweite kann uns geraubt werden, aber bringt dem, der es uns raubt, keinen Vorteil. Nur die Güter der letzteren Art sind der gewaltsamen Aneignung durch andere ausgesetzt und können ohne Einbuße und Veränderung auf sie übertragen werden. Gleichzeitig ist keine genügende Menge solcher Güter vorhanden, um die Wünsche und Bedürfnisse aller zu befriedigen. Die Vermehrung dieser Güter ist der Hauptvorteil der Gesellschaft; zugleich aber ist die *Unsicherheit* ihres *Besitzes*, vereint mit ihrer *Begrenztheit*, das Haupthindernis derselben.

Umsonst suchen wir im *unkultivierten Naturzustand* ein Mittel gegen diesen Übelstand, und vergeblich würden wir auf eine, ohne künstliche Veranstaltung im menschlichen Geist liegende Triebfeder vertrauen, welche jene auf einen engen Kreis eingeschränkten Neigungen zügelte, und uns die Versuchungen überwinden hälfe, die aus den äußeren Verhältnissen entspringen. Die Idee der Rechtsordnung kann diesem Zwecke nicht dienen; sie kann nicht als eine natürliche Triebfeder angesehen werden, die imstande wäre, die Menschen zum rechtschaffenen Handeln gegeneinander zu bewegen. Die Tugend des Rechtssinnes, so wie sie von uns verstanden wird, wäre rohen und wilden Menschen niemals in den Sinn gekommen. Der Begriff des Unrechtes oder der Rechtswidrigkeit setzt den Begriff von etwas Unsittlichem oder Bösem voraus, das gegen eine andere Person begangen wird. [Der Begriff der] Unsittlichkeit aber beruht auf [der Vorstellung] einer Fehlerhaftigkeit oder einer Ungesundheit der Affekte. Und diese Fehlerhaftigkeit wiederum bemißt sich zum großen Teil nach dem, was in unserer geistigen Konstitution als das Gewöhnliche sich darstellt. Es ist leicht, zu wissen, ob wir uns irgend einer Unsittlichkeit gegen andere schuldig gemacht haben, wenn wir

Digitized by Google

die natürliche und gewöhnliche Stärke der mannigfachen Neigungen betrachten, die wir ihnen gegenüber haben. Nun scheint es aber, daß in unserer ursprünglichen Gemütsverfassung unser stärkstes Interesse auf uns selbst gerichtet ist. Das nächst starke geht auf Verwandte und Bekannte; und das schwächste erst gilt Fremden und gleichgültigen Personen. Diese Parteilichkeit und Ungleichheit der Zuneigung nun muß nicht nur unser Betragen und Benehmen in der Gesellschaft beeinflussen, sondern auch unsere Vorstellungen von Laster und Tugend; sie läßt uns jede merkliche Überschreitung jenes [natürlichen] Grades von Parteilichkeit, sei es durch zu große Erweiterung oder durch zu große Einschränkung der Zuneigungen, schlecht und unsittlich erscheinen. Dies können wir an unserer gewöhnlichen Beurteilung von Handlungen beobachten. Wir tadeln denjenigen, der alle seine Zuneigung auf seine Familie konzentriert; aber auch denjenigen, der so achtlos gegen dieselbe ist, daß er bei einem Gegensatz der Interessen einen Fremden oder eine zufällige Bekanntschaft bevorzugt. Aus alledem folgt, daß unsere natürlichen und der Kultur vorangehenden Vorstellungen von Sittlichkeit, anstatt Abhilfe gegen die Parteilichkeit unserer Zuneigungen zu schaffen, sich vielmehr dieser Parteilichkeit anpassen, und ihr eine erhöhte Stärke und einen erhöhten Einfluß verschaffen müßten.

Die Abhilfe entspringt also nicht aus der Natur, sondern wird durch *Kunst* hervorgebracht, oder, richtiger gesagt, die Natur sorgt für Abhilfe, indem sie uns das Unregelmäßige und Unzweckmäßige in unseren Zuneigungen beurteilen und verstehen lehrt. Wenn die Menschen durch frühzeitige Erziehung in der Gesellschaft sich der unendlichen Vorteile bewußt geworden sind, die aus derselben hervorgehen, und wenn sie nebenbei Gefallen an der Unterhaltung und Gesellschaft gewonnen, wenn sie dann weiter beobachtet haben, daß die Hauptstörungen in der Gesellschaft durch jene Güter, die wir äußerliche nennen, bedingt sind, durch ihre Unsicherheit und leichte Übertragbarkeit von einer Person auf die andere, so müssen sie Abhilfe suchen, indem sie diese Güter [hinsichtlich ihrer Sicherheit] so weit als möglich den festen und dauernden Vorzügen des Geistes und des Körpers anzunähern suchen. Dies aber kann auf keine andere Weise geschehen, als durch eine Übereinkunft, die alle Mitglieder der Gesellschaft eingehen, und durch welche dem Besitz jener äußeren Güter

Digitized by Google

Sicherheit verliehen wird, sodaß jedermann in dem friedlichen Genusse dessen, was er durch Glück und Fleiß erwirbt, erhalten bleibt. Auf diese Art weiß jeder, was er sicher besitzen darf, und die Affekte werden in ihren parteiischen und einander widersprechenden Betätigungsweisen eingeschränkt. Eine solche Einschränkung ist der Natur dieser Affekte nicht zuwider; wäre sie das, so könnte sie nicht zustande kommen oder aufrecht erhalten werden; sie hindert nur deren gedankenlose und ungestüme Betätigung. Wir schädigen weder unser Interesse noch das unserer nächsten Freunde, wenn wir auf den fremden Besitz verzichten. Ja wir können diese beiden Interessen gar nicht besser fördern, als durch eine solche Übereinkunft, weil wir durch dieses Mittel die Gesellschaft erhalten, die für *ihr* Wohlergehen und ihr Bestehen so notwendig ist, wie für unser eigenes.

Diese Übereinkunft hat nicht den Charakter eines *Versprechens*; auch das Versprechen entsteht, wir wir später sehen werden, erst auf Grund einer Übereinkunft; sondern eine solche Übereinkunft beruht auf dem allgemeinen Bewußtsein des gemeinsamen Interesses; dies Bewußtsein geben sich alle Mitglieder der Gesellschaft wechselseitig kund und werden so veranlaßt, ihr Verfahren nach gewissen Normen zu ordnen. Ich sehe, es liegt in meinem Interesse, einen anderen im Besitz seiner Güter zu lassen, *vorausgesetzt*, daß er in gleicher Weise gegen mich verfährt. Er seinerseits ist sich eines gleichen Interesses bei der Regelung seines Verhaltens bewußt. Wird dies Bewußtsein eines gleichartigen Interesses wechselseitig kundgegeben, ist es also beiden bekannt, so erzeugt es ein entsprechendes Wollen und Verhalten. Und dies kann füglich eine Übereinkunft oder ein wechselseitiges Einverständnis genannt werden. Das Zwischenglied eines Versprechens ist dazu nicht erforderlich. Die Handlungen eines jeden von uns beiden sind bedingt durch die Handlungen des anderen und geschehen unter der Voraussetzung, daß auch von der anderen Seite etwas Bestimmtes geschieht. Auch wenn zwei Männer gemeinsam die Ruder eines Bootes bewegen, so tun sie dies auf Grund eines Einverständnisses oder einer Übereinkunft, obgleich sie sich gegenseitig keine Versprechungen gemacht haben.

Die Ordnung, welche die Sicherheit des Besitzes gewährleistet, entspringt auch nicht etwa darum weniger aus

Digitized by Google

menschlicher Übereinkunft, weil sie allmählich entsteht, und in langsamem Fortschritt und vermöge wiederholter Erfahrungen von den Unzuträglichkeiten ihrer Übertretung Kraft gewinnt. Im Gegenteil, solche Erfahrungen vergewissern uns nur desto mehr, daß das Bewußtsein des gemeinsamen Interesses allen unseren Mitmenschen aufgegangen ist, und sie wecken in uns das Zutrauen, daß sie auch in Zukunft ihr Verhalten entsprechend regeln werden. Nur auf solche Erwartung gründet sich unsere Mäßigung und Enthaltung. In ähnlicher Weise entstehen auch allmählich durch menschliche Übereinkunft, ohne Versprechungen, die Sprachen. In gleicher Weise endlich werden Gold und Silber zum allgemeinen Wertmaß, und gelten als geeignete Bezahlung für Dinge, die hundertmal mehr wert sind.

Sobald nun diese Übereinkunft hinsichtlich der fremdem Enthaltung von Besitz eingegangen ist und jedermann Sicherheit seines Besitzes erlangt hat, stellen sich alsbald die Vorstellungen von Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit, von *Eigentum*, *Recht* und *Verpflichtung* ein. Diese letzteren Begriffe sind völlig sinnlos, außer unter jenen Voraussetzungen. „Unser Eigentum", dies besagt nichts anderes als: die Güter, deren Besitz uns durch die Gesetze der Gesellschaft gesichert ist. D. h. er ist gesichert durch die Gesetze der Rechtsordnung. Daher machen sich diejenigen, die die Worte *„Eigentum"*, *„Recht"* oder *„Verpflichtung"* gebrauchen, ohne vorher den Ursprung der *„Rechtsordnung"* erklärt zu haben, oder die solche Worte wohl gar zur Erklärung dieses letzteren Begriffes benutzen, eines sehr groben Trugschlusses schuldig. Sie haben nirgends eine feste Grundlage für ihre Begründungen. Das Eigentum eines Menschen ist ein Gegenstand, der zu ihm in einer Beziehung der Zusammengehörigkeit steht. Diese Beziehung aber ist keine natürliche. Immerhin ist sie eine sittliche, nämlich auf die Rechtsordnung gegründete. Es ist demnach sehr verkehrt, wenn man meint, wir könnten eine Vorstellung vom „Eigentum" haben, ohne die Natur der Rechtsordnung vollständig zu begreifen und ihren Ursprung aus den künstlichen Veranstaltungen der Menschen nachzuweisen. Der Ursprung der „Rechtsordnung" erklärt den des „Eigentums". Dieselbe künstliche Veranstaltung läßt beide entstehen. Unser erstes und natürlichstes Sittlichkeitsgefühl gründet sich auf die Beschaffenheit unserer Affekte. Diese fordert, daß wir uns selbst und unsere Freunde

Digitized by Google

vor Fremden bevorzugen. Unmöglich aber kann es von Natur etwas wie feststehendes Recht und feststehendes Eigentum geben, solange die widerstreitenden Affekte der Menschen sie in entgegengesetzte Richtung drängen, solange sie also nicht durch Vereinbarung oder Übereinkunft eingeschränkt sind.

Niemand kann bezweifeln, daß die Übereinkunft, durch welche das Eigentum bestimmt und die Sicherheit des Besitzes gewährleistet wird, von allen Bedingungen für die Begründung der menschlichen Gesellschaft die notwendigste ist, und daß, wenn einmal in der Feststellung und Beobachtung dieser Ordnung Einstimmigkeit gewonnen ist, wenig oder nichts zu tun übrig bleibt, damit vollkommene Eintracht und voller Einklang bestehe. Alle anderen Affekte, außer diesem Affekt des Interesses, lassen sich entweder leicht einschränken, oder sie haben, wenn man ihnen nachgibt, keinen so verderblichen Einfluß. Die *Eitelkeit* kann eher als geselliger Affekt und als ein Einigungsband unter den Menschen angesehen werden. *Mitleid* und *Liebe* müssen in demselben Licht betrachtet werden. Und was *Neid* und *Rache* betrifft, so sind sie zwar verderblich, wirken aber doch nur zeitweise und richten sich gegen einzelne Personen, nämlich solche, die wir als Bevorzugte oder als Feinde betrachten. Nur die Begierde, Güter und Besitz für uns und unsere nächsten Freunde zu erlangen, ist unersättlich, andauernd, allgemein verbreitet und unmittelbar zerstörend für die Gesellschaft. Es gibt kaum jemand, der nicht von ihr getrieben wird, und es gibt niemand, der nicht Ursache hätte, sie zu fürchten, wenn sie ohne Einschränkung sich betätigt und ihren ersten und natürlichsten Regungen folgt.

Im ganzen müssen wir darnach die Schwierigkeiten der Gesellschaftsgründung höher oder geringer anschlagen, je nach den Schwierigkeiten, welchen die Regelung und Einschränkung *dieses* Affektes begegnet.

Es steht nun fest, daß keine [natürliche] Neigung des menschlichen Geistes zugleich die genügende Kraft und die erforderliche Richtung hat, um der Gewinnsucht das Gleichgewicht zu halten, also die Menschen zum Verzicht auf fremden Besitz zu bewegen und damit zu tauglichen Gliedern der Gesellschaft zu machen. Wohlwollen gegen Fremde ist zu schwach für diesen Zweck. Die anderen Affekte aber entfachen diese Gier eher. Wir brauchen nur zu bedenken, daß

Digitized by Google

uns mit größerem Besitze auch um so größere Möglichkeit gegeben ist, alle unsere Gelüste zu befriedigen. Es gibt also keinen Affekt, der fähig ist, die eigennützige Neigung im Zaum zu halten, außer dieser Neigung selbst, wenn man ihr nämlich eine neue Richtung gibt. Diese Richtungsänderung aber muß bei geringstem Nachdenken notwendig eintreten; denn offenbar wird dieser Affekt durch seine Einschränkung weit besser befriedigt, als solange er frei ist. Indem wir die Gesellschaft erhalten, kommen wir viel eher zu Besitz als in dem einsamen und verlassenen Zustande, der die notwendige Folge der Gewalttätigkeit und allgemeinen Ungebundenheit wäre. Die Frage nach der Schlechtigkeit oder Güte der menschlichen Natur hat also mit jener anderen Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft gar nichts zu tun; es kommt dabei nichts anderes in Betracht als die Grade der menschlichen Klugheit oder Torheit. Mag man den Affekt des Eigennutzes für bös oder für tugendhaft halten, dies tut hier nichts zur Sache. In jedem Falle kann er nur durch sich selbst im Zaum gehalten werden. Ist er tugendhaft, so werden die Menschen durch ihre Tugend gesellig; ist er schlecht, so hat ihre Schlechtigkeit den gleichen Erfolg.

Der Affekt des Eigennutzes wird durch die Regel, die die Sicherheit des Besitzes begründet, in Schranken gehalten. Gesetzt nun, diese Regel ist sehr fernliegend und schwer zu entdecken, so muß man die Gesellschaft gewissermaßen als zufällig geworden und als Erzeugnis vieler Zeitalter ansehen. Zeigt sich dagegen, daß nichts einfacher und näher liegend sein kann als diese Regel, daß schon die Eltern, wenn sie den Frieden zwischen ihren Kindern erhalten wollen, dieselbe anwenden müssen und daß diese ersten Rudimente der Rechtsordnung bei der Erweiterung der Gesellschaft täglich weiter fortgebildet werden müssen, — wenn dies alles evident erscheint, und dies ist sicher der Fall, so können wir daraus schließen, daß es für die Menschen ganz unmöglich ist, längere Zeit in jenem wilden Zustande zu verharren, der der Gesellschaft vorhergeht. Wir müssen annehmen, daß schon der anfängliche Zustand und die anfänglichen Verhältnisse gesellig waren. Dies hindert doch nicht, daß die Philosophen, wenn es ihnen beliebt, in ihren Überlegungen bis zu einem vermeintlichen *Naturzustand* zurückkehren mögen, wenn sie nur zugeben, daß dies eine philosophische Erdichtung ist, die nie-

Digitized by Google

mals Wirklichkeit besaß und niemals Wirklichkeit besitzen konnte.

Die menschliche Natur besteht nun einmal aus zwei Hauptfaktoren, die zu allen ihren Handlungen notwendig sind, nämlich aus den Neigungen und dem Verstande; nur die blinden Betätigungen der ersteren, ohne Leitung des letzteren, machen die Menschen für die Gesellschaft untauglich. Wir können aber die Erfolge, die aus der getrennten Wirkung dieser zwei Faktoren des Geistes entstehen, getrennt betrachten. Solche Freiheit ist den Naturwissenschaften erlaubt und darf darum auch den Moralphilosophen zugestanden werden. Es ist bei ersteren sehr üblich, eine beliebige Bewegung so zu betrachten, als bestände sie aus zwei gesonderten Komponenten, obgleich sie gleichzeitig anerkennen, daß sie in sich selbst nicht zusammengesetzt, sondern unteilbar sind.

Der *Naturzustand* muß [wie gesagt] als eine leere Erdichtung angesehen werden. Er steht darin dem *„goldenen Zeitalter"*, das die Dichter erfanden, gleich; nur mit dem Unterschied, daß der erstere uns geschildert wird als erfüllt von Krieg, Gewalttat und Widerrechtlichkeit, das letztere dagegen uns ausgemalt wird als der denkbar reizvollste und friedlichste Zustand. Die Jahreszeiten waren in dieser ältesten Naturperiode, wenn wir den Dichtern glauben dürfen, so gemäßigt, daß die Menschen keine Kleidung und keine Häuser als Schutz gegen Wärme und Kälte brauchten. Die Flüsse bestanden aus Wein und Milch, die Eichen gaben Honig, und die Natur brachte von selbst die größten Leckerbissen hervor. Und das waren noch nicht die Hauptvorteile dieses glücklichen Zeitalters. Stürme und Unwetter waren nicht nur der Natur fremd, sondern auch der Menschenbrust waren jene wilderen Stürme unbekannt, die jetzt solchen Aufruhr hervorrufen und solche Verwirrung erzeugen. Von Geiz, Ehrgeiz, Grausamkeit, Selbstsucht hörte man nichts; herzliche Zuneigung, Mitleid, Teilnahme waren die einzigen Regungen, die der Menschengeist kannte. Selbst der Unterschied zwischen *Mein* und *Dein* war aus dieser glücklichen Rasse von Sterblichen verbannt, und mit ihm auch die Begriffe von Eigentum und Verpflichtung, von Recht und Rechtswidrigkeit.

Dies muß natürlich als müßige Erdichtung betrachtet werden; aber dieselbe verdient doch unsere Aufmerksamkeit, weil nichts deutlicher den Ursprung jener Tugenden aufweisen

Digitized by Google

kann, die der Gegenstand unserer gegenwärtigen Untersuchung sind. Ich habe schon bemerkt, daß die Rechtsordnung auf menschlichen Vereinbarungen beruht, und daß diese bestimmt sind, als Mittel zu dienen gegen gewisse Übelstände. Diese Übelstände nun entspringen aus dem Zusammentreffen gewisser *Beschaffenheiten* des menschlichen Geistes mit der in den Dingen begründeten äußeren *Situation*. Jene Beschaffenheiten des Geistes sind *Selbstsucht* und *begrenzte Großmut*. Diese in den Dingen begründete äußere Situation besteht in der *leichten Übertragbarkeit der Dinge*, verbunden mit ihrer geringen Menge im Verhältnis zu den Bedürfnissen und Wünschen der Menschen.

Die Philosophen haben sich nun in ihren hierauf bezüglichen Spekulaltionen sehr verrannt; die Dichter sind richtiger geleitet worden durch einen gewissen Takt oder allgemeinen Instinkt, der bei den meisten Überlegungen weiter führt, als alle Wissenschaft und Philosophie, von der wir bisher Kenntnis gewonnen haben. Sie sehen leicht ein, daß der Wettstreit der Interessen, der eine Voraussetzung der Rechtsbildung[52]) ist, nicht länger Bestand haben würde, wenn jeder Mensch zarte Rücksicht auf den anderen nähme oder wenn die Natur alle unsere Bedürfnisse und Wünsche reichlich befriedigte. Auch zu jenen Sonderungen und Abgrenzungen des Eigentums und des Besitzes, die jetzt bei dem Menschen zu bestehen pflegen, wäre dann kein Anlaß mehr. Man steigere das Wohlwollen der Menschen gegeneinander oder die Freigebigkeit der Natur in genügendem Maße und die Rechtsordnung wird überflüssig. Andere, edlere Tugenden und wertvollere Segnungen treten an ihre Stelle. Die Selbstsucht des Menschen wird dadurch angestachelt, daß wir im Verhältnis zu unseren Bedürfnissen nur wenig Güter besitzen. [Nun,] um diese Selbstsucht in Schranken zu halten, mußten die Menschen aus der Gemeinsamkeit [des Besitzes] heraustreten und zwischen ihren Gütern und denen anderer unterscheiden.

Wir brauchen aber auch die Erdichtungen der Poeten nicht, um diese Einsicht zu gewinnen. Abgesehen davon, daß die Vernunft jenen Sachverhalt fordert, können wir von der Wahrheit desselben auch aus alltäglicher Erfahrung und Beobachtung uns überzeugen. Man sieht überall, daß herzliche Zuneigung zwischen Freunden Gütergemeinschaft bewirkt, und

52) Auch dies Übersetzung von „justice".

Digitized by Google

daß besonders Eheleute ihr persönliches Eigentum aufgeben und nichts wissen von dem *Mein* und *Dein*, das in der menschlichen Gesellschaft so notwendig ist und doch so viel Störung verursacht. Denselben Erfolg erzeugen Veränderungen in den äußeren Verhältnissen der Menschen; wenn z. B. von einer Sache ein solcher Überfluß da ist, daß alle Wünsche aller Menschen befriedigt werden können. In diesem Falle hört der Unterschied des Besitzes völlständig auf und alles bleibt Gemeingut. Dies gilt z. B. mit Bezug auf Luft und Wasser, obgleich diese die wertvollsten aller äußeren Güter sind; hieraus können wir leicht schließen, daß Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit gleich unbekannt in der Menschheit sein würden, wenn den Menschen alles in gleichem Überfluß zuteil würde, oder wenn *jeder* für *jeden anderen* dieselbe Zuneigung und zarte Rücksicht hätte, wie für sich selbst.

Meiner Meinung nach steht [also] der Satz fest: *Die Rechtsordnung*[53] *hat nur in der Selbstsucht und der beschränkten Großmut der Menschen, im Verein mit der knappen Fürsorge, die die Natur für ihre Bedürfnisse getragen hat, ihren Ursprung.* Blicken wir zurück, so werden wir sehen, daß einige hierauf bezügliche Beobachtungen, die wir bereits oben gemacht haben, durch diesen Satz erhöhte Bedeutung erhalten.

Erstens können wir aus ihm schließen, daß Rücksicht auf das Allgemeinwohl, oder starkes, ausgebreitetes Wohlwollen nicht unser erstes und ursprüngliches Motiv ist, wenn wir die Regeln der Rechtsordnung befolgen; denn es ist zugestanden, daß man an diese Regeln niemals gedacht haben würde, wenn die Menschen ein solches Wohlwollen besäßen.

Zweitens können wir aus demselben Satz schließen, daß das Rechtsbewußtsein[54] nicht gegründet ist auf Vernunft, oder auf die Entdeckung gewisser Zusammenhänge und Beziehungen zwischen unseren Vorstellungen, die ewig, unveränderlich und allgemein verpflichtend wären. Es mußte ja zugegeben werden, daß die oben fingierte Veränderung in der Sinnesart und den äußeren Verhältnissen der Menschheit unsere Pflichten und Verpflichtungen vollständig umwandeln würde. Für die übliche Theorie, welche *das Tugendbewußtsein aus der Vernunft ent-*

---

53) Oder der Rechtssinn.

54) Sense of justice; im gleichen Sinne wird auch das einfache „justice" gebraucht.

Digitized by Google

springen läßt, bestände hier die Forderung, daß sie uns die Veränderungen aufzeigte, die dabei ihr zufolge in den Beziehungen und in den Vorstellungen vor sich gehen müßten. Es ist aber offenbar, daß der einzige Grund, weshalb bei ausgedehntem Wohlwollen der Menschen und Überfluß an allem der Begriff der Rechtsordnung vernichtet werden würde, darin besteht, daß sie denselben unnütz machten. Andererseits ruft das beschränkte Wohlwollen und der äußere Notstand bei den Mensehen diese Tugend hervor, nur weil sie zum Wohl des Ganzen und jedes einzelnen erforderlich ist. Die Fürsorge für unser eigenes und das allgemeine Interesse ließ uns die Gesetze der Rechtsordnung aufstellen. Nichts kann aber gewisser sein, als daß keine Beziehung zwischen Vorstellungen uns zu dieser Fürsorge führt, sondern [allein] unsere Eindrücke und Gefühle, ohne die alles in der Welt uns gleichgültig wäre und nichts uns im geringsten affizieren könnte. Das Rechtsbewußtsein gründet sich also nicht auf unsere Vorstellungen, sondern auf unsere Eindrücke.

Drittens bestätigt sich hier der frühere Satz: *daß die Eindrücke, die das Rechtsbewußtsein wecken, dem Geist des Menschen nicht von Natur eigen sind, sondern durch Kunst und menschliche Übereinkunft entstehen.* Jede beträchtliche Veränderung der Sinnesart und der Umstände vernichtet die [geltenden Begriffe der] Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit; eine solche Veränderung wirkt aber nur vermöge einer Umwandlung unseres eigenen und des allgemeinen Interesses; hieraus folgt, daß die Aufstellung der Normen der Rechtsordnung ursprünglich von diesen Interessen abhängt. Wenn die Menschen von Natur und aus herzlicher Zuneigung für das Allgemeinwohl sorgten, so würden sie niemals auf den Gedanken gekommen sein, durch diese Regeln sich wechselseitig Schranken zu setzen. Und wenn sie ihr eigenes Interesse ohne alle Rücksicht verfolgten, so würden sie sich Hals über Kopf in jede Art von Rechtswidrigkeit und Gewalttätigkeit stürzen. Diese Normen sind also künstlich und suchen indirekt und auf Umwegen zum Ziel zu kommen. Und das Interesse, aus dem sie entspringen, ist kein solches, das durch natürliche und abgesehen von aller künstlichen Veranstaltung bestehende Affekte erreicht werden könnte.

Um [sich] dies [noch] deutlicher zu machen, bedenke man, daß, obgleich die Normen der Rechtsordnung nur durch

Digitized by Google

das Interesse ins Dasein gerufen sind, ihr Zusammenhang mit diesem Interesse einigermaßen eigenartig ist und von dem abweicht, was wir bei anderen Gelegenheiten beobachten. Ein einzelner dieser Rechtsordnung entsprechender Akt ist häufig dem *öffentlichen Interesse* entgegen; stünde er allein da und ständen ihm nicht andere zur Seite, so könnte derselbe an sich der Gesellschaft sehr schädlich sein. Wenn ein verdienstvoller, wohlwollender Mann ein großes Vermögen einem Geizhals oder einem bigotten Aufrührer zurückgibt, so hat er rechtlich und löblich gehandelt, aber die Allgemeinheit leidet darunter. Auch ist nicht jeder einzelne den Rechtsnormen entsprechende Akt, für sich betrachtet, dem Einzelinteresse dienlicher als dem allgemeinen; man begreift leicht, daß ein Mensch sich durch einen bestimmten Akt der Rechtlichkeit um sein Vermögen bringen kann, so daß er Ursache hätte, zu wünschen, es möchten mit Rücksicht auf diesen einzelnen Akt die Normen der Rechtsordnung für einen Augenblick im Weltall aufgehoben sein.

Mögen aber auch die einzelnen den Rechtsnormen entsprechenden Akte dem allgemeinen oder dem Privatinteresse zuwiderlaufen, so ist doch sicher, daß der ganze Aufbau oder das System derselben für die Erhaltung der Gesellschaft und die Wohlfahrt des einzelnen höchst nützlich, ja unbedingt erforderlich ist. Man kann [nun einmal] das Gute unmöglich von dem Übel trennen. Das Eigentum muß sicheren Bestand haben und muß durch allgemeine Regeln festgestellt sein. Leidet im einzelnen Fall das Publikum, so wird dies momentane Übel reichlich ausgeglichen durch die beständige Befolgung der Regel, und durch den Frieden und die Ordnung, die sie der Gesellschaft gewährleistet. Und auch jedes einzelne Individuum wird bei der Gesamtabrechnung finden, daß es im Vorteil ist. Ohne Rechtsordnung würde die Gesellschaft sich alsbald auflösen und jedermann würde in jenen wilden und vereinsamten Zustand zurückfallen, der unendlich schlimmer ist als die denkbar schlechteste Lage in der Gesellschaft. Sobald darum die Menschen genugsam erfahren haben, daß, welche Folgen auch ein einzelner, von einer einzelnen Person ausgeübter rechtlicher Akt haben mag, doch das ganze System von Handlungen, wofern die ganze Gesellschaft zu seiner Verwirklichung sich vereinigt, unendlich vorteilhaft für das Ganze und für jeden einzelnen Teil ist, so kann es nicht lange dauern,

Digitized by Google

und Rechtsordnung und Eigentum müssen Geltung gewinnen. Jedes Glied der Gesellschaft ist sich dieses Vorteils bewußt. Jedermann gibt seinen Gefährten dies Bewußtsein kund, zugleich mit dem Entschluß, seine Handlungen darnach einzurichten, unter der Voraussetzung, daß andere das Gleiche tun. Nun, weiter ist nichts nötig, um jeden zu veranlassen, daß er der Rechtsordnung gemäß sich verhalte, sobald sich dazu Gelegenheit bietet. Dies wird dann zum Beispiel für andere. So entsteht die Rechtsordnung durch eine Art von Übereinkunft oder wechselseitigem Einverständnis, d. h. durch das Bewußtsein des Interesses, das man bei allen voraussetzt, und wobei jede einzelne Handlung geschieht, in der Erwartung, daß andere ebenso handeln werden. Ohne eine solche Übereinkunft würde sich's niemand haben träumen lassen, daß es eine Tugend der Rechtlichkeit gäbe, noch würde er sich veranlaßt sehen, seine Handlungen derselben anzupassen. In einem einzelnen Fall kann meine Übereinstimmung mit der Rechtsordnung in jeder Hinsicht schädlich sein. Nur unter der Voraussetzung, daß andere meinem Beispiel folgen, kann ich mich veranlaßt sehen, mir diese Tugend zu eigen zu machen. Denn nur durch diese Kombination kann die Rechtsordnung nützlich werden und mir ein Motiv sein, mich nach ihren Regeln zu richten.

Wir kommen jetzt zur *zweiten* der oben von uns gestellten Fragen, nämlich: *Warum wir die Vorstellung der Tugend mit der Befolgung der Rechtsordnung und die Vorstellung des Unrechts mit der Rechtswidrigkeit verbinden.* Diese Frage braucht uns nach den Sätzen, die wir bereits festgestellt haben, nicht lange aufzuhalten. Alles, was wir an dieser Stelle über sie sagen können, ist mit ein paar Worten abgemacht. Vollständig werden wir dem Leser genügen können, wenn wir zum *dritten* Teil dieses Buches kommen. Die *natürliche* Verpflichtung zur Rechtlichkeit, d. h. das Interesse, ist vollständig deutlich geworden. Aber was die *sittliche* Verpflichtung oder das [hinzutretende] Bewußtsein des [sittlichen] Rechts und Unrechts angeht, so müssen wir erst die natürlichen Tugenden prüfen, ehe wir darüber genügende und befriedigende Rechenschaft geben können.

Als die Menschen durch Erfahrung gefunden hatten, daß ihre Selbstsucht und ihre begrenzte Großmut, solange sie frei sich selbst überlassen waren, sie für die Gesellschaft unfähig machten, und als sie gleichzeitig einsahen, daß die Gesell-

Digitized by Google

schaft notwendig sei zur Befriedigung eben jener Affekte, da wurden sie natürlicherweise bewogen, sich dem Zwang von Regeln zu unterwerfen, die ihren Verkehr gesicherter und bequemer machten. Zur Unterwerfung unter die Regeln und zur Innehaltung derselben, sowohl im allgemeinen wie in jedem einzelnen Fall, bringt sie [nun] zuerst nur die Rücksicht auf ihr Interesse, und dies Motiv hat bei der ersten Bildung der Gesellschaft genügende Kraft und Stärke. Ist aber die Gesellschaft zahlreich geworden und zu einem Stamm oder zu einem Volk angewachsen, so rückt dieses Interesse ferner; die Menschen sehen auch nicht mehr so leicht wie in einer engen und geschlossenen Gesellschaft ein, daß jeder Verletzung dieser Regeln Unordnung und Verwirrung folgt. Wir verlieren bei unseren Handlungen häufig das Interesse aus den Augen, das wir an der Aufrechterhaltung der Ordnung haben und folgen einem geringeren, aber näher liegenden Interesse. Andererseits entgeht uns aber doch wiederum der *Schaden* nicht, den wir mittelbar oder unmittelbar durch die Rechtswidrigkeit *anderer* erfahren. Hierbei sind wir eben weder durch Leidenschaft verblendet, noch durch eine entgegengesetzte Versuchung beeinflußt.

Und wenn auch die einzelne Rechtswidrigkeit so weit von uns abliegt, daß unser Interesse in keiner Weise durch dieselbe betroffen wird, so berührt sie uns doch unangenehm, weil wir finden, daß sie schädlich für die menschliche Gesellschaft und verderblich für alle ist, welche mit der Person, die sich ihrer schuldig gemacht hat, in Berührung kommen. Wir nehmen an ihrem Unbehagen durch *Sympathie* teil. Alles aber an menschlichen Handlungen, das bei der einfachen [uninteressierten] Betrachtung Unbehagen erregt, wird Unrecht genannt; und alles, was unter der gleichen Voraussetzung Befriedigung erzeugt, nennen wir Tugend. Dies ist der Grund, weshalb das Bewußtsein des sittlichen Rechtes und Unrechtes mit der Festhaltung [der Begriffe] der Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit verbunden ist.

Im soeben erwähnten Fall ist dies Bewußtsein aus der Betrachtung fremder Handlungen entstanden. Aber wir unterlassen es nicht, dasselbe auch auf unsere eigenen Handlungen auszudehnen. Die *allgemeine Regel* reicht weiter als die Fälle, aus denen sie entsprang; gleichzeitig *sympathisieren* wir natürlicherweise mit anderen in den Gefühlen, die sie für uns haben. *So ist Eigennutz das ursprüngliche Motiv* zur Fest-

Digitized by Google

setzung *der* Rechtsordnung, *aber* Sympathie *für das Allgemeinwohl ist die Quelle der* sittlichen Anerkennung, *die dieser Tugend gezollt wird.*

So gewiß aber diese Entwicklung unserer Gefühle *natürlich* und sogar notwendig ist, so steht doch fest, daß ihr Vorschub geleistet wird durch die Kunstgriffe der Politiker, die, um die Menschen leichter zu beherrschen und den Frieden in der menschlichen Gesellschaft zu erhalten, bemüht gewesen sind, Achtung vor der Rechtsordnung und Abscheu gegen die Rechtswidrigkeit hervorzurufen. Dies tut ohne Zweifel seine Wirkung; aber nichts ist deutlicher, als daß gewisse Moralschriftsteller in dieser Sache zu weit gegangen sind; es scheint, als hätten diese alle Mittel daran gesetzt, jedes Gefühl für Tugend in der Menschheit auszurotten. Ein politischer Kunstgriff kann der Natur nachhelfen bei der Erzeugung jener Gefühle, die sie selbst in uns weckt; derselbe kann sogar in einzelnen Fällen allein genügen, um Billigung oder Achtung gegenüber einer einzelnen Tat hervorzurufen; aber er kann unmöglich die einzige Ursache des Unterschieds sein, den wir zwischen Gut und Böse machen. Käme uns die Natur hierbei nicht zu Hilfe, so würden die Politiker vergeblich von *ehrenhaft* und *ehrlos*, *lobenswert* und *tadelnswert* reden. Diese Wörter würden ganz sinnlos sein und uns so wenig eine Vorstellung [von der Sache] geben, als wenn sie einer uns ganz unbekannten Sprache angehörten. Das Äußerste, was Politiker zustande bringen können, besteht in einer Erweiterung der natürlichen Gefühle über ihre natürlichen Grenzen hinaus; aber immer muß die Natur das Material liefern und uns [zunächst] einen Begriff von sittlichen Unterschieden geben.

Öffentliches Lob und öffentlicher Tadel erhöht unsere Achtung vor der Rechtsordnung; die private Erziehung und Belehrung trägt zu demselben Ergebnis bei. Die Eltern werden leicht gewahr, daß ein Mensch für sich selbst und für andere um so nützlicher ist, je größer seine Mitgift an Rechtlichkeit und Ehrenhaftigkeit war, und daß diese Triebfedern größere Kraft haben, wenn Sitte und Erziehung das Interesse und die Überlegung unterstützen. Aus diesen Gründen sehen sie sich veranlaßt ihren Kindern von frühster Jugend an die Grundsätze der Rechtschaffenheit einzuprägen, und sie durch Belehrung dahin zu bringen, daß sie die Beachtung jener Regeln, durch welche die Gesellschaft erhalten wird, als etwas Wür-

Digitized by Google

diges und Ehrenhaftes, ihre Übertretung als etwas Niedriges und Ehrloses ansehen. Auf diese Weise können die Gefühle der Ehre in den zarten Seelen der Kinder Wurzel schlagen und solche Stärke und Festigkeit gewinnen, daß sie nur wenig hinter jenen Triebfedern zurückbleiben, die zu unserem innersten Wesen gehören, und in unserer inneren Konstitution am tiefsten wurzeln.

Was noch weiter zur Vermehrung der Festigkeit jener Gefühle beiträgt, ist das Interesse für unseren Ruf, nachdem einmal die Meinung, *daß ein sittlicher Wert oder Unwert mit der Befolgung der Rechtsordnung bezw. der Rechtswidrigkeit verbunden ist,* unter den Menschen feststeht. Nichts berührt uns näher als unser Ruf. Und unser Ruf hängt von nichts mehr ab, als von unserem Verhalten mit Rücksicht auf das Eigentum anderer. Deshalb muß sich jeder, dem an seinem Ruf gelegen ist und der auf gutem Fuß mit den Menschen stehen will, es sich selbst zum unverbrüchlichen Gesetz machen, niemals durch irgend eine Versuchung zur Übertretung jener Grundsätze sich verleiten zu lassen, die für einen Mann von Rechtschaffenheit und Ehre wesentlich sind.

Ich will nur noch eine Bemerkung machen, ehe ich dies Thema verlasse. Ich behaupte zwar, daß es im *Naturzustand* oder in jenem geträumten Zustand, der der Gesellschaft voranging, weder Rechtsordnung noch Rechtswidrigkeit gab; aber ich behaupte nicht, daß es in diesem Zustand erlaubt war, das Eigentum anderer an sich zu reißen. Ich meine nur, daß es kein „Eigentum" *gab,* und also auch keine [darauf bezügliche] Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit geben *konnte.* Ich werde Gelegenheit haben, eine ähnliche Betrachtung in bezug auf *Versprechungen* anzustellen, wenn ich zu ihrer Behandlung komme; ich hoffe, daß diese Betrachtung, gehörig erwogen, genügen wird, um alles Anstößige der hier ausgesprochenen Ansicht über Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit zu beseitigen.

Dritter Abschnitt.

Über die Regeln, welche das Eigentum feststellen.

Die Regel, daß es Sicherheit des Besitzes geben müsse, ist nicht nur nützlich, sondern sogar absolut nötig für die

Digitized by Google

menschliche Gesellschaft. Aber sie hat keinen praktischen Wert, solange sie so allgemein ausgedrückt bleibt. Es muß ein Weg aufgezeigt werden, auf dem wir erkennen können, welche bestimmte Güter jeder einzelnen Person zugewiesen werden sollen, während die übrige Menschheit von ihrem Besitz und Genuß ausgeschlossen bleibt. Unsere nächste Aufgabe in dieser Sache ist die, die Gründe zu entdecken, welche dazu führen, jene allgemeine Regel näher zu bestimmen und in der Welt allgemein praktisch anwendbar zu machen.

Offenbar beruhen diese Gründe nicht darauf, daß eine *einzelne* Person oder die Gesellschaft aus dem Genuß *bestimmter* Güter mehr Nutzen und Vorteil zieht, als eine andere Person aus ihrem Besitz ziehen würde. Ohne Zweifel wäre es besser, wenn jeder das besäße, was am besten für ihn paßt und sich für seinen Gebrauch am besten eignet. Aber abgesehen davon, daß sich dasselbe für mehrere zugleich eignen kann, würde eine solche Regel zu gar mannigfachen Streitigkeiten Anlaß geben. Und die Menschen sind bei der Beurteilung solcher Streitfragen so parteiisch und so leidenschaftlich, daß eine so lockere und unbestimmte Regel ganz unvereinbar mit dem Frieden der menschlichen Gesellschaft sein würde. Die Übereinkunft betreffend die Sicherheit des Besitzes wird eingegangen, damit alle Gelegenheiten zu Zwietracht und Streit abgeschnitten sind. Dieser Zweck aber würde nicht erreicht werden, wenn wir die allgemeine Regel in jedem einzelnen Fall anders anwenden dürften, je nachdem ein besonderer Nutzen in solcher Anwendung gefunden werden könnte. Die Rechtsordnung sieht bei ihren Entscheidungen niemals darauf, ob bestimmte Gegenstände für bestimmte Personen geeignet oder ungeeignet sind, sondern sie richtet sich nach weitergehenden Gesichtspunkten.

Ein Geizhals und ein großmütiger Mensch gelten ihr gleich viel und jener erlangt von ihr ebenso leicht eine Entscheidung zu seinen Gunsten [wie dieser], selbst wenn es sich um Dinge handelt, die für ihn ganz nutzlos sind.

So geschieht es, daß die allgemeine Regel: *der Besitz muß gesichert sein*, nicht in Gestalt einzelner Urteile, sondern in Form allgemeiner Sätze aufgestellt wird, die sich auf die ganze Gesellschaft erstrecken, und weder durch Groll noch durch Gunst aufgehoben werden.

Um nun zu zeigen, welches diese Regeln sein werden,

Digitized by Google

mache ich folgende Annahme.[55]) Ich betrachte zunächst die Menschen in ihrem wilden und vereinsamten Zustand und setze voraus, daß sie sich des Elends dieses Zustandes bewußt sind und die Vorteile voraussehen, die ihnen aus der Gesellschaft entstehen würden, und daß demgemäß einer des anderen Gesellschaft sucht und sie sich gegenseitigen Schutz und Beistand anbieten. Ich nehme weiter an, daß diese Menschen mit hinreichendem Scharfsinn begabt sind, um sofort zu bemerken, daß das Haupthindernis bei diesem Plan der Gründung einer Gesellschaft oder Genossenschaft in der Begierde und Selbstsucht liegt, die ihnen natürlicherweise anhaften, und daß sie, um diesem Übel abzuhelfen, eine Übereinkunft zur Sicherung des Besitzes und zur gegenseitigen Beschränkung und Rücksichtnahme eingehen. — Ich bin mir bewußt, daß der hier angenommene Verlauf der Sache nicht durchaus der natürliche ist. Immerhin fordere ich hier nur, daß man diejenigen Überlegungen auf ein Mal [und mit klarem Bewußtsein] anstelle, die in Wirklichkeit unmerkbar und allmählich sich vollziehen. Im übrigen halte ich es für sehr wohl möglich, daß mehrere Personen, die durch diese oder jene Zufälle von den Gesellschaften, denen sie früher angehörten, getrennt wurden, sich genötigt sehen, unter sich eine neue Gesellschaft zu bilden; in diesem Falle befinden sie sich allerdings genau in der oben angenommenen Lage.

Offenbar besteht nun für Menschen in solcher Lage, nachdem die allgemeine Übereinkunft zur Errichtung einer Gesellschaft und zur Sicherung des Besitzes geschlossen ist, die Schwierigkeit darin, wie der Besitz zu teilen, und jedem der Teil anzuweisen sei, den er in Zukunft in unbestrittenem Genuß haben solle. Diese Schwierigkeit wird jene Menschen indessen nicht lange aufhalten. Es wird ihnen sofort als natürlichster Ausweg erscheinen, daß jeder fortfahre dasjenige zu genießen, dessen Besitzer er augenblicklich ist, daß also das Eigentumsrecht oder der dauernde Besitz auf den augenblicklichen Besitz sich gründe. Die Macht der Gewohnheit ist so groß, daß sie uns nicht nur mit dem, was wir längere Zeit genossen haben, aussöhnt, sondern auch eine Zuneigung zu diesem Besitz in uns erweckt, so daß wir ihn anderen Dingen vorziehen, die viel-

55) Hier mußte sich die Übersetzung größere Freiheit gestatten. Der Satz lautet: To illustrate this, I propose the following instance.

Digitized by Google

leicht mehr Wert haben, uns aber nicht so vertraut sind. Von dem, was uns lange Zeit unter Augen war, und von uns oft zu unserem Vorteil gebraucht wurde, trennen wir uns immer am schwersten, während wir leicht ohne solche Besitztümer leben können, die wir niemals genossen haben und an die wir demgemäß nicht gewöhnt sind. Deshalb liegt es auf der Hand, daß die Menschen dem Auskunftsmittel, *daß jedermann fortfahren solle, das zu genießen, was er im gegenwärtigen Augenblick besitzt*, leicht zustimmen mußten; und so kamen sie natürlicherweise überein, dies Auskunftsmittel zu wählen.*)

*) Die schwersten philosophischen Fragen entstehen, wenn für dieselbe Erscheinung mehrere Ursachen nebeneinander bestehen und nun entschieden werden soll, welche unter ihnen die hauptsächlichste und wichtigste ist. Selten gibt es in solchen Fällen ein Argument, das unsere Entscheidung vollkommen sicher bestimmt. Dann müssen die Menschen sich begnügen, durch eine Art Geschmack oder Takt sich leiten zu lassen, der auf Analogie und auf den Vergleich mit ähnlichen Fällen sich gründet. In unserem Fall nun gibt es ohne Zweifel Motive des Allgemeinwohls für die meisten Regeln, die das Eigentum bestimmen; aber ich habe den Verdacht, daß diese Regeln [in Wahrheit] hauptsächlich durch die Einbildungskraft oder die oberflächlicheren Eigenschaften unseres Denkens und Vorstellens festgesetzt werden. Ich werde fortfahren, diese Ursachen darzulegen, es aber der Wahl des Lesers überlassen, welche er vorzieht, ob diejenigen, die der Rücksicht auf den allgemeinen Nutzen, oder diejenigen, die der Einbildungskraft entstammen. Wir wollen mit dem Recht des augenblicklichen Besitzers anfangen.

Es ist eine Eigenschaft der menschlichen Natur, auf die ich schon hingewiesen habe*), daß der Geist, wenn zwei Gegenstände als in enger Beziehung zu einander stehend sich darstellen, geneigt ist, noch weitere Beziehungen zwischen denselben hinzuzudenken, um ihre Vereinigung vollkommener zu machen. Diese Neigung ist so stark, daß wir durch sie häufig zu irrtümlichen Annahmen kommen. Man denke etwa an die [Annahme einer] Verbindung von Denken und Materie. Es genügt [uns zu solcher Erdichtung von Beziehungen], daß wir finden, dieselben seien diesem Zwecke [d. h. der Herstellung einer vollkommeneren Einheit] dienlich. Für viele unserer Eindrücke gibt es keinen Ort und keine räumliche Lage, und doch nehmen wir von eben diesen Eindrücken an, daß sie in räumlicher Verbindung mit den Gesichts- und Tasteindrücken stehen. Wir tun dies aus keinem anderen Grunde, als weil sie ursächlich damit verbunden, also in unserer Einbildungskraft schon damit vereinigt sind. Wir können also neue Beziehungen erdichten, selbst solche, die widersinnig sind, nur um eine Vereinigung vollständig zu machen. Um so eher kann man sich dann vorstellen, daß, wenn der Geist irgendwelche Beziehungen nach seinem Belieben herzustellen vermag, er dieselben bereitwilligst mit irgend einer vorgefundenen Beziehung

*) Buch I, Teil IV, Abschnitt 5.

Digitized by Google

Indessen die Regel der Zuweisung des Eigentums an den augenblicklichen Besitzer ist zwar natürlich, und deshalb zweckmäßig; aber ihre Zweckmäßigkeit reicht nicht über die erste Gesellschaftsbildung hinaus. Nichts wäre verderblicher als ihre dauernde Befolgung; da dadurch eine Rückerstattung ausgeschlossen und jede Rechtswidrigkeit gutgeheißen und belohnt würde. Wir müssen deshalb nach einem anderen Umstand suchen, der das Eigentumsrecht entstehen lassen kann, nachdem einmal die Gesellschaft gegründet ist. Solche Umstände finde ich vier, die von besonderer Bedeutung sind, nämlich: [erste] Besitzergreifung, Verjährung, Zuwachs und Erbfolge. Wir wollen diese vier Umstände im einzelnen kurz untersuchen und mit der Besitzergreifung anfangen.

Der Besitz aller äußeren Güter ist an sich wandelbar und

---

verbindet, und so durch ein neues Band die Gegenstände vereinigt, die in der Einbildungskraft schon vereinigt sind. Ordnen wir z. B. irgendwelche Körper, so unterlassen wir es nicht, die *ähnlichen nebeneinander* oder an korrespondierenden Orten aufzustellen. Es gewährt uns Befriedigung, die Beziehung der *Nachbarschaft* zu der der Ähnlichkeit, oder die Ähnlichkeit der Lage zu der Ähnlichkeit der Beschaffenheit hinzuzufügen. Dies läßt sich aus den uns bekannten Eigenschaften der menschlichen Natur leicht verständlich machen. Wenn der Geist einmal sich veranlaßt sieht, Gegenstände zu vereinigen, aber noch unsicher ist, welche bestimmten Gegenstände er vereinigen soll, so richtet sich sein Blick naturgemäß auf diejenigen, die [schon an sich] miteinander irgendwie zusammenhängen. Diese sind dann im Geist schon vereinigt; sie drängen sich also der Vorstellung gleichzeitig auf; und es bedarf keines besonderen Anstoßes zu ihrer Verbindung, sondern es wäre vielmehr ein sehr starker Grund nötig, damit wir diesen natürlichen Zusammenhang übersähen. Wir werden später Gelegenheit haben, dies eingehender darzulegen, wenn wir über die *Schönheit* sprechen. Mittlerweile können wir uns mit der Bemerkung begnügen, daß dieselbe Neigung zur Ordnung und Gleichartigkeit, nach der die Bücher in einer Bibliothek und die Stühle in einem Wohnzimmer geordnet werden, auch zur Bildung der Gesellschaft und zum Wohlergehen der Menschheit beiträgt, sofern nämlich dadurch die allgemeine Regel der Sicherheit des Besitzes genauer bestimmt wird. Das Eigentum bildet eine Beziehung zwischen einer Person und einem Gegenstand. Diese Beziehung nun wird naturgemäß auf eine bereits bestehende Beziehung gegründet. Eigentum ist nichts anderes als ununterbrochener Besitz, gesichert durch die Gesetze der Gesellschaft. Dies Recht des Eigentums wird naturgemäß an den bereits bestehenden Besitz geknüpft, der eine ähnliche Beziehung ist. Auch diese Ähnlichkeit ist dabei von Bedeutung. Wenn es naturgemäß ist, alle möglichen Arten von Beziehungen zu verbinden, so ist es in besonderem Maße naturgemäß, solche Beziehungen zu verbinden, die einander ähnlich und verwandt sind.

Digitized by Google

unsicher; dies ist eines der bedeutsamsten Hindernisse bei der Bildung der Gesellschaft. Es ist andererseits der Grund, weshalb sich die Menschen vermöge eines allgemeinen, ausgesprochenen oder stillschweigenden Einverständnisses, durch das, was wir jetzt Rechtsnormen und Normen der Billigkeit nennen, wechselseitig binden. Das Elend des Zustandes, der dieser Einschränkung vorangeht, ist die Ursache, um derentwillen wir uns so schnell als möglich jenem Auskunftsmittel unterwerfen. Dies nun erklärt uns leicht, weshalb wir die Vorstellung des Eigentums mit dem „ersten Besitz" oder der Besitzergreifung verbinden. Die Menschen bleiben nicht gern, sei es auch nur für die kürzeste Zeit, in Ungewißheit hinsichtlich des Eigentums; sie mögen der Gewalttat und Unordnung keine Tür offen lassen. Hinzufügen können wir, daß der erste Besitz die Aufmerksamkeit am meisten auf sich zieht; ließen wir uns nicht durch ihn bestimmen, so gäbe es erst recht nicht den Schatten eines Grundes, mit dem Besitz eines späteren Momentes das Eigentumsrecht zu verbinden.*)

Es bleibt uns nun nur noch übrig, daß wir genau bestimmen, was mit Besitz gemeint ist. Und das ist nicht so leicht, als es im ersten Augenblick erscheint. Man sagt, wir besäßen etwas, nicht nur wenn wir es unmittelbar in Händen haben, sondern auch wenn wir so zu ihm stehen, daß wir die Macht haben es zu benutzen; daß wir es von der Stelle bewegen, verändern und zerstören können, je nach unserem augenblicklichen Gefallen und Vorteil. Diese Beziehung nun ist eine Art Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Eigentum aber ist nichts anderes, als ein durch Rechtsnormen oder durch das Übereinkommen der Menschen *gesicherter* Besitz. Derselbe muß daher als eine gleiche Art der Beziehung angesehen werden.

*) Einige Philosophen erklären das Eigentumsrecht aus der Besitzergreifung damit, daß jedermann das Eigentumsrecht auf seine eigene Arbeit besitzt; verbindet er diese Arbeit mit irgend etwas, so verschafft ihm dies das Recht des Eigentums auf das Ganze. Aber erstens gibt es verschiedene Arten der Besitzergreifung, bei denen unsere Arbeit mit dem Gegenstand, den wir uns aneignen, gar nicht zusammenhängt, z. B. wenn wir von einer Wiese dadurch Besitz ergreifen, daß unser Vieh darauf weidet. Zweitens ist jene Erklärung eine Erklärung durch *Akzession*; und das ist ein unnützer Umweg. Drittens kann man nur in bildlichem Sinne sagen, daß wir unsere Arbeit mit irgend etwas vereinigen. Genauer ausgedrückt, verändern wir nur den Gegenstand durch unsere Arbeit. Dies nun bildet eine Beziehung zwischen ihm und uns. Und daraus entsteht den obigen Sätzen gemäß das Eigentum.

Digitized by Google

Hierzu aber ist zu bemerken, daß die Macht, einen Gegenstand zu benutzen, sicherer oder unsicherer wird, je nachdem die Unterbrechungen, welche diese Macht erleiden kann, mehr oder weniger wahrscheinlich sind. Diese Wahrscheinlichkeit nun kann unmerklich zunehmen, daher ist es in vielen Fällen unmöglich, zu entscheiden, wann der Besitz anfängt oder aufhört. Es gibt auch keinen festen Gesichtspunkt, nach dem wir solche Streitfragen entscheiden könnten. Ein wilder Eber, der in unsere Schlinge gerät, wird als unser Besitz angesehen, wenn sein Entkommen unmöglich ist. Aber was heißt unmöglich? Wie können wir Unmöglichkeit und Wahrscheinlichkeit trennen? Und wie unterscheiden wir genau Unwahrscheinlichkeit und Wahrscheinlichkeit? Bestimmt die feste Grenze der einen und der anderen und zeigt den Gesichtspunkt, von dem aus wir alle Streitigkeiten, die in diesem Punkte entstehen können und erfahrungsgemäß häufig entstehen, zu entscheiden vermögen.*)

*) Der Versuch einer Lösung dieser Schwierigkeiten vermöge vernünftiger Überlegung und aus dem Prinzip des Allgemeinwohls heraus gelingt nicht. Und meinen wir die Lösung in der Einbildungskraft zu finden, so ist zu bedenken, daß die Eigenschaften, welche auf dieses [geistige] Vermögen wirken, so unmerklich und allmählich ineinander übergehen, daß es unmöglich ist, ihnen bestimmte Grenzen oder Endpunkte zu setzen. Die Schwierigkeiten der Sache wachsen noch, wenn wir bedenken, daß auch unser Urteil sehr merklich mit dem Gegenstande wechselt, so daß dieselbe Macht über eine Sache und die gleich nahe Beziehung zu derselben in dem einen Fall als Besitz angesehen wird, in dem anderen nicht. Jemand, der einen Hasen bis zur äußersten Erschöpfung gehetzt hat, würde es als Rechtswidrigkeit ansehen, wenn ein anderer ihm zuvorkäme und seine Beute ergriffe. Wenn aber derselbe Mensch im Begriff steht, einen Apfel zu pflücken, den er unmittelbar greifen kann, und ein anderer, der schneller ist als er, kommt ihm zuvor und ergreift von demselben Besitz, so hat er keinen Grund sich zu beklagen. Für diesen Unterschied besteht kein anderer Grund als der, daß der Hase nicht an sich etwas Stillstehendes, sondern sein Stillstand Wirkung einer Anstrengung des Jägers ist; dadurch entsteht zwischen dem Jäger und dem Hasen eine enge Beziehung, die in dem anderen Falle fehlt.

So erscheint die zweifellose und unfehlbare Macht über eine Sache, ohne [körperliche] Berührung und ohne andere ersichtliche Beziehung, oftmals nicht als genügend, um Eigentum zu erzeugen. Umgekehrt reicht eine ersichtliche Beziehung, ohne augenblickliche Macht, zuweilen aus, um ein Recht auf einen Gegenstand zu begründen. Der Anblick einer Sache ist selten eine genügende Beziehung und gilt nur als solche, wenn der Gegenstand verborgen oder sehr undeutlich war. In diesem

Digitized by Google

Solche Streitigkeiten können aber nicht nur hinsichtlich der Tatsächlichkeit von Besitz und Eigentum entstehen, sondern

Fall kann schon das einfache Erblicken eines Gegenstandes das Eigentum nach sich ziehen. So ist es Grundsatz, *daß selbst ein ganzer Weltteil der Nation gehört, die ihn zuerst entdeckte.*

Bemerkenswert ist noch, daß sowohl bei der Entdeckung, als auch bei der Besitzergreifung der erste Entdecker und der erste Besitzer ihrer Beziehung zum Gegenstande die *Absicht* der Eigentumserwerbung hinzufügen müssen. Ohne diese verfehlt die Beziehung ihre Wirkung, und zwar weil der Zusammenhang zwischen dem Eigentum und der Beziehung in unserer Einbildung nicht groß genug ist, und darum der Unterstützung durch eine solche Absicht bedarf.

Aus allen diesen Umständen erkennt man leicht, wie schwierig Fragen über den Erwerb von Eigentum durch Besitzergreifung werden können. Mit geringster Gedankenanstrengung können wir Fälle ausdenken, bei denen keine vernünftige Entscheidung möglich ist. Zieht man geschichtliche den erdichteten Beispielen vor, so verweise ich auf das folgende, dem man fast bei jedem Schriftsteller, der über Naturrecht geschrieben hat, begegnet. Zwei *griechische* Kolonien verließen ihre Heimat, um neue Niederlassungen zu suchen. Sie erfuhren, daß eine nahe gelegene Stadt von ihren Einwohnern verlassen sei. Um die Wahrheit dieses Gerüchtes zu prüfen, entsandten sie gleichzeitig zwei Boten, jede Kolonie einen; als diese bei ihrer Annäherung sahen, daß ihre Nachrichten richtig waren, begannen sie einen Wettlauf, in der Absicht, von der Stadt Besitz zu ergreifen, und zwar jeder für seine Landsleute. Als einer dieser Boten merkte, daß er dem anderen im Laufen nicht gewachsen sei, schleuderte er seinen Speer gegen das Tor der Stadt und das Glück wollte, daß derselbe dort fest stak, ehe sein Gefährte ankam. Nun erhob sich ein Streit zwischen den beiden Kolonien, wer der Eigentümer der leeren Stadt sei. Dieser Streit besteht noch jetzt unter den Philosophen. Ich aber finde, daß der Streit sich nicht entscheiden läßt. Und zwar deshalb nicht, weil es bei der ganzen Frage auf die Einbildungskraft ankommt, und diese im fraglichen Fall keinen bestimmten und genauen Anhaltspunkt besitzt, von dem aus sie ihr Urteil sprechen könnte.

Dies wird einleuchtend, wenn man folgendes bedenkt: Wären die beiden Boten einfach Mitglieder der Kolonien und nicht Boten oder Abgesandte gewesen, so hätten ihre Handlungen keinerlei Bedeutung gehabt. Ihr Zusammenhang mit den Kolonien wäre eben in diesem Fall nur schwach und unvollkommen gewesen.

Hierzu kommt, daß sie nur deswegen auf die Tore und nicht auf die Mauern oder einen anderen Teil der Stadt losrannten, weil die Tore, als das Sichtbarste und Auffälligste, die Einbildung am meisten in Anspruch nehmen und darum von ihr als das Ganze genommen werden können.

Das Letztere finden wir ja auch bei den Dichtern, die öfters ihre Bilder und Metaphern von den Toren hernehmen. Überdies müssen wir beachten, daß die Berührung und das Anfassen des Tores durch den einen Boten ebensowenig eigentlich Besitzergreifung ist, als das Durch-

Digitized by Google

auch hinsichtlich ihrer Ausdehnung. Und solche Streitigkeiten lassen oft keine Entscheidung zu oder können nur durch die Einbildungskraft entschieden werden. Ein Mensch, der an der Küste einer kleinen Insel landet, die öde und unbebaut ist, gilt vom ersten Augenblick an als deren Besitzer. Er erwirbt das Eigentum des Ganzen, weil das Objekt in der Einbildungskraft begrenzt und umschrieben ist und gleichzeitig [seiner Größe nach] nicht außer Verhältnis steht zu dem neuen Besitzer. Wenn dagegen derselbe Mensch auf einer wüsten Insel landet, die so groß ist wie Großbritannien, so erstreckt sich sein Eigentum nicht über das Gebiet hinaus, von dem er unmittelbar Besitz ergreift, während eine zahlreiche Kolonie sofort nach ihrer Ausschiffung als Eigentümer des *Ganzen* gelten würde.

Oft aber geschieht es auch, daß der Rechtstitel des ersten Besitzers mit der Zeit sich verdunkelt, so daß es unmöglich wird, Meinungsverschiedenheiten, die über denselben entstehen können, zu entscheiden. In diesem Falle tritt naturgemäß das Moment des langjährigen Besitzes oder der *Verjährung* in Kraft und verschafft einem Menschen volles Eigentumsrecht an dem, was er in Genuß hat. Die Natur der menschlichen Gesellschaft läßt [in jenem Punkte] keine große Genauigkeit [des Urteils] zu. Wir können auch nicht immer auf den ersten Ursprung der Dinge zurückgehen, um den gegenwärtigen Sachverhalt zu beurteilen. Jeder beträchtliche Zeitraum rückt die Gegenstände in solche Entfernung, daß sie gewissermaßen ihre Wirklichkeit zu verlieren scheinen, und so wenig Einfluß auf den Geist haben, als ob sie niemals da gewesen wären. So wird auch eines Menschen Rechtstitel, der heute klar und sicher ist, nach fünfzig Jahren undeutlich und zweifelhaft, selbst wenn die Tatsachen, auf die er sich gründet, mit der größten Evidenz und Sicherheit bewiesen werden können. Dieselben Tatsachen haben eben nicht mehr dieselbe Wirkung, wenn so viel Zeit dazwischen liegt. Dies kann als überzeugender Beweis für unsere obige Ansicht vom Wesen des

---

bohren des Tores mit einem Speer. Es entsteht daraus nur eine Beziehung; und eine ebenso einleuchtende, wenn auch vielleicht nicht ebenso wirksame Beziehung ergibt sich auch im anderen Fall. Die Entscheidung aber, welche Beziehung Recht und Eigentum schafft, und ob überhaupt eine von beiden dazu genügt, überlasse ich denen, die klüger sind, als ich.

Digitized by Google

Eigentums und der Rechtsordnung gelten. Lang andauernder Besitz gibt ein Recht auf jede Sache. Alles entsteht freilich in der Zeit, aber es steht ebenso fest, daß nichts Wirkliches *durch* die Zeit *hervorgebracht* wird; daraus folgt, daß Eigentum, da es durch die Zeit geschaffen wird, nichts Wirkliches in den Gegenständen ist, sondern das Erzeugnis unserer Gefühle, auf die allein die Zeit einen Einfluß ausübt.*)

Wir erwerben weiterhin das Eigentumsrecht an Dingen durch *Zuwachs*, wenn die Dinge in enger Weise mit solchen Dingen zusammenhängen, die schon in unserem Besitz sind, und wenn sie zugleich im Vergleich mit ihnen als etwas Geringeres erscheinen. So gelten die Früchte unseres Gartens, die Nachkommenschaft unseres Viehs, die Arbeit unserer Sklaven, als unser Eigentum, auch schon ehe sie in unserem Besitz sind. Hängen Dinge in der Einbildungskraft zusammen, so sind wir geneigt, sie einander gleichzustellen und vorauszusetzen, daß sie dieselben Eigenschaften besitzen. Wir gehen leicht von den einen Dingen zu den anderen [in der Vorstellung] über und machen keinen Unterschied in ihrer Beurteilung; besonders nicht, wenn die letzteren im Vergleich mit den ersteren als etwas Untergeordnetes erscheinen.**)

---

*) Der gegenwärtige Besitz ist offenbar eine Beziehung zwischen einer Person und einem Gegenstand; aber diese Beziehung ist nicht stark genug, um der Beziehung, die durch den ersten Besitz geschaffen ist, das Gleichgewicht zu halten, es sei denn, daß der gegenwärtige Besitz schon lange und ohne Unterbrechung stattgefunden hat. In diesem Falle wird die Beziehung, die der gegenwärtige Besitz in sich schließt, verstärkt durch die Zeitdauer, und die Beziehung des ersten Besitzes abgeschwächt durch die Entfernung. Diese Veränderung in der Beziehung erzeugt eine entsprechende Veränderung im Rechte des Eigentums.

**) Diese Quelle des Eigentumsrechtes kann niemals anders als aus der Einbildungskraft verständlich gemacht werden; man kann behaupten, daß in diesem Falle keine Vermischung der Erklärungsgründe stattfindet. Wir wollen aber die Sache noch deutlicher machen und durch Beispiele aus dem täglichen Leben und der Erfahrung illustrieren. Es wurde oben bemerkt, daß der Geist eine natürliche Neigung besitzt, Beziehungen zu vereinigen, besonders solche, die Ähnlichkeit miteinander haben; eine solche Vereinigung ist ihm vermöge der daraus sich ergebenden Einheitlichkeit in besonderem Grade gemäß. Aus dieser Neigung nun entspringen die Regeln des Naturrechtes, *daß bei der ersten Bildung der menschlichen Gesellschaft das Eigentumsrecht immer dem gegenwärtigen Besitze folgt* und daß es weiterhin *entsteht aus dem ersten oder aus dem längeren Besitze.*

Digitized by Google

Das Recht der *Erbfolge* ist ein natürliches Recht, weil es sich gründet auf die angenommene Zustimmung der Eltern

---

Nun gibt es aber, wie man leicht sieht, nicht nur Beziehungen *erster Stufe*, sondern es kann auch durch einen Gegenstand, der mit uns zusammenhängt, eine Beziehung zwischen uns und beliebigen anderen Gegenständen, die mit *diesen* zusammenhängen, entstehen, und so fort, bis uns die Vorstellung des Zusammenhanges vermöge der allzugroßen Länge der Kette entschwindet. Die Beziehung wird mit jedem Schritt, den sie von uns abrückt, abgeschwächt, aber sie wird nicht gleich zerstört, sondern vermag auch zwei Gegenstände mittels eines Zwischengliedes, das mit beiden in Beziehung steht, zu verbinden. Dies Prinzip hat solche Stärke, daß das Recht des *Zuwachses* aus ihm entstehen konnte. Ihm zufolge erwerben wir Eigentum nicht nur an Dingen, die wir in unmittelbarem Besitz haben, sondern auch an solchen, die mit denselben eng zusammenhängen.

Gesetzt, ein Deutscher, ein Franzose und ein Spanier treten in ein Zimmer, in welchem drei Flaschen Wein auf dem Tisch stehen, Rheinwein, Burgunder und Portwein; nehmen wir an, sie gerieten in Streit über die Verteilung derselben. Dann würde eine Person, die zum Schiedsrichter gewählt wäre, naturgemäß, um ihre Unparteilichkeit zu zeigen, jedem das Produkt seines Landes zuweisen. Dies geschähe gemäß einem Prinzip, das gewissermaßen die Quelle jener Regeln des Naturrechtes ist, nach welchen Besitzergreifung, Verjährung und Zuwachs Eigentumsrecht begründen.

In allen diesen Fällen, und besonders bei dem Zuwachs, besteht zuerst eine *natürliche* Verbindung zwischen der Vorstellung des Menschen und der des Gegenstandes. Diese wird dann später auf Grund des Eigentumsrechtes, das wir der Person zuschreiben zu einer neuen, nämlich einer *sittlichen* Verbindung.

Aber hier entsteht eine Schwierigkeit, die unsere Aufmerksamkeit verdient, und uns Gelegenheit geben kann, jene sonderbare Schlußweise, die wir bei unserem gegenwärtigen Thema anwandten, auf die Probe zu stellen. Ich habe schon bemerkt, daß die Einbildungskraft leichter vom Kleinen zum Großen übergeht, als umgekehrt, und daß der Übergang von Vorstellung zu Vorstellung im ersteren Fall immer unbehinderter und leichter ist, als im letzteren. Nun entspringt das Eigentumsrecht auf den Zuwachs aus einem solchen leichten Übergang von Vorstellung zu Vorstellung, durch welche zueinander in Beziehung stehende Gegenstände vereinigt werden. Man sollte also meinen, das „Recht des Zuwachses" müßte an Kraft gewinnen im Verhältnis zu der größeren Leichtigkeit, mit welcher der Vorstellungsübergang stattfindet. D. h. man könnte denken, daß wir, nachdem irgend ein kleiner Gegenstand jemandes Eigentum geworden ist, geneigt wären, einen damit zusammenhängenden größeren Gegenstand als Zuwachs desselben, und demnach als dem Eigentümer des kleinen gehörig zu betrachten. Auch in diesem Falle ist der gedankliche Fortgang von dem kleinen zu dem großen Gegenstand sehr leicht, und müßte demgemäß eine sehr enge Verbindung beider bewirken. In Wirklichkeit verhält es sich aber immer

Digitized by Google

oder nahen Verwandten und auf das allgemeine Interesse der Menschheit. Dies verlangt, daß eines Menschen Besitztümer

---

anders. Die Herrschaft über Großbritannien scheint die Herrschaft über die Orkneyinseln und die Hebriden, über die Insel Man und die Insel Wight nach sich zu ziehen. Dagegen schließt die Macht über diese kleineren Inseln naturgemäß kein Anrecht auf Großbritannien in sich. Kurz gesagt, der kleinere Gegenstand wird naturgemäß von dem Eigentumsrecht auf den größeren, als Zuwachs desselben, mitumfaßt, dagegen betrachtet man niemals den großen Gegenstand als dem Besitzer des mit ihm zusammenhängenden kleinen Gegenstandes gehörig, nur wegen dieses Besitzes und dieses Zusammenhanges. Und doch ist, wie gesagt, der Übergang der Vorstellung von dem Besitzer auf den kleinen Gegenstand, der bereits sein Eigentum ist, und von diesem kleinen Gegenstand auf den großen, unbehinderter und leichter, als der Übergang von dem Besitzer auf den großen Gegenstand und von diesem auf den kleinen sein würde. Man könnte glauben, diese Tatsachen seien Einwürfe gegen die obige Hypothese, *daß die Anerkennung eines Eigentumsrechtes auf Grund des Zuwachses nichts anderes sei, als die Wirkung der Vorstellungszusammenhänge und des unbehinderten Überganges der Einbildungskraft von Vorstellung zu Vorstellung.*

Indessen dieser Einwurf läßt sich leicht beseitigen, wenn wir die Beweglichkeit und Unstetigkeit der Einbildungskraft bedenken, die macht, daß ihr die Gegenstände fortwährend in wechselndem Licht erscheinen. Erkennen wir einer Person ein Eigentumsrecht auf zwei Gegenstände zu, so pflegen wir [in unseren Gedanken] nicht von der Person auf den einen Gegenstand und von diesem auf den anderen, der mit ihm zusammenhängt, überzugehen. Vielmehr, da die Gegenstände als Eigentum der Person angesehen werden sollen, so sind wir geneigt, sie zu vereinigen und sie in demselben Lichte zu betrachten. Nehmen wir nun an, ein großer und ein kleiner Gegenstand ständen in Zusammenhang, und ein Mensch stehe in enger Beziehung zu dem großen Gegenstand; dann wird er [für uns] auch mit den *beiden* Gegenständen, diese beiden als *Ganzes* genommen, in enger Beziehung stehen, weil er mit dem beträchtlichsten *Teile* dieses Ganzen in der engen Beziehung steht. Steht er hingegen nur mit dem kleineren Gegenstand in Beziehung, so wird er für uns nicht ebenso mit dem *Ganzen* aus beiden in enger Beziehung stehen, weil er ja nur mit dem kleineren Teile in Beziehung steht, und dieser nicht dazu angetan ist, uns besonders aufzufallen, wenn wir das Ganze betrachten. Dies ist der Grund, warum kleine Dinge zum „Zuwachs" von großen werden und nicht umgekehrt.

Nach der allgemeinen Ansicht der Philosophen und Zivilrechtslehrer kann das Meer nicht Eigentum irgend einer Nation werden, und zwar weil es unmöglich ist, von demselben Besitz zu ergreifen oder in so bestimmten Zusammenhang mit ihm zu treten, daß ein Eigentumsrecht darauf begründet werden könnte. Wo dieser Grund aufhört, da beginnt sofort das Eigentum. Die eifrigsten Verfechter der Freiheit des Meeres geben meist zu, daß Meeresarme und Meerbusen als Zuwachs den Eigentümern des umliegenden Festlandes gehören. Diese [Meeresteile] nun

Digitized by Google

auf diejenigen übergehen, die ihm am teuersten waren, weil der Gedanke an dieselben ihn [im Leben] fleißiger und genüg-

sind genau genommen mit dem Lande nicht enger verbunden oder vereinigt, als der stille Ozean; aber in der Einbildungskraft besteht allerdings eine solche besondere Verbindung; und da sie gleichzeitig als etwas *Untergeordnetes* erscheinen, so werden sie natürlicherweise als ein Zuwachs betrachtet.

Nach dem Gesetz der meisten Nationen und nach unserem natürlichen Denken wird das Eigentum an den Flüssen den Eigentümern ihrer Ufer zuerkannt, ausgenommen so große Flüsse, wie Rhein oder Donau, die für die Einbildungskraft zu gewaltig sind, um hinsichtlich des Eigentumsrechtes als Zuwachs den durch sie berührten Landstrecken zu folgen. Aber selbst diese Flüsse gelten als Eigentum derjenigen *Nation*, durch deren Länder sie fließen; da der Begriff einer Nation ein ihrer Größe entsprechendes Gewicht hat, und demgemäß in der Einbildungskraft in einer genügend engen Beziehung zu ihnen stehen kann.

Das Eigentumsrecht geht von den an Flüsse grenzenden Ländern, wie die Zivilrechtslehrer sagen, auch über auf weiteres Land, vorausgesetzt nämlich, daß dasselbe durch das entsteht, was sie *Anschwemmung* nennen, also unmerklich und unauffällig. Dies sind eben Umstände, die die Einbildungskraft bei der Verbindung mächtig unterstützen. Wird ein beträchtliches Stück Land plötzlich von einem Ufer abgerissen und einem anderen angefügt, so wird es nicht sofort Eigentum des Landes, dem es angeschwemmt wurde, sondern erst, wenn es mit dem Lande vereinigt ist, und die Bäume oder Pflanzen ihre Wurzeln in dasselbe geschlagen haben. Vorher vereinigt es eben die Einbildungskraft nicht genügend damit.

Es gibt andere Beispiele [der Entstehung von Eigentum], die einige Ähnlichkeit mit dieser Entstehung von Eigentum durch Zuwachs haben, die aber im Grunde davon sehr verschieden sind und besondere Beachtung verdienen. Dieser Art ist die Vereinigung des Eigentums von verschiedenen Personen, wenn dasselbe keine Trennung zuläßt. Die Frage ist hier: Wem gehört die Masse im Ganzen?

Ist die Vereinigung derart, daß eine *Teilung*, nicht aber eine *Trennung* stattfinden kann, so ist die Entscheidung natürlich und leicht. Die ganze Masse muß in solchem Falle als Gemeingut aller derer, die Teile davon besitzen, angesehen und später je nach der Größe dieser Teile geteilt werden. Ich muß aber hier einer merkwürdigen Spitzfindigkeit des *Römischen* Rechts erwähnen, das zwischen *confusio* und *commixtio* unterscheidet. Confusio ist eine Vereinigung zweier Körper, z. B. verschiedener Liköre, bei der die Bestandteile vollkommen ununterscheidbar werden. Commixtio dagegen ist die Vermischung zweier Körper, z. B. von zwei Maß Korn, bei der die Teile in leicht erkennbarer und sichtbarer Weise getrennt bleiben. Im letzteren Fall findet die Einbildungskraft keine so vollkommene Vereinigung vor, wie im ersteren, und kann darum die Vorstellung des gesonderten Eigentums eines jeden der beiden Eigentümer bilden und festhalten. Aus diesem Grunde fordert das *Zivilrecht* eine vollständige Gemeinschaft und darnach eine entsprechende Teilung nur im Falle der confusio, während es im Falle der

Digitized by Google

samer macht. Vielleicht werden diese Ursachen durch den Einfluß der *Beziehung* oder der Assoziation der *Vorstellungen* unter-

commixtio annimmt, daß jeder Eigentümer sein gesondertes Eigentumsrecht behalte, wenn auch die Notwendigkeit sie schließlich zwingen mag, sich derselben Teilung wie bei der confusio zu fügen.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II. Tit. I. § 28.

Ist aber das Eigentum zweier Personen so vereinigt, daß es weder *Teilung* noch *Trennung* zuläßt, z. B. wenn ein Haus auf fremden Grund gebaut ist, so muß das Ganze einem der Besitzer gehören. In diesem Falle behaupte ich, daß naturgemäß angenommen wird, es gehöre dem Besitzer des bedeutenderen Teiles. Der zusammengesetzte Gegenstand hat zwar eine Beziehung zu zwei Personen und lenkt unseren Blick gleichzeitig auf beide, aber der Hauptteil lenkt unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf sich und dieser zieht vermöge der engen Vereinigung den geringeren nach sich. Und so steht das Ganze [für uns] in Beziehung zu dem Besitzer jenes Teiles und gilt demgemäß als sein Eigentum. Die einzige Schwierigkeit besteht in solchem Falle darin, zu entscheiden, welches der bedeutendere, die Einbildungskraft am meisten anziehende Teil ist. Dies aber hängt von verschiedenen Umständen ab, die untereinander wenig Zusammenhang haben. Ein Teil eines zusammengesetzten Gegenstandes kann bedeutender erscheinen, als ein anderer, weil er beständiger und dauerhafter ist, oder weil er mehr Wert hat, oder weil er mehr in die Augen springt und auffälliger ist, oder weil er eine größere Ausdehnung hat, oder weil er abgesondertere und selbstständigere Existenz hat. Diese Umstände können in jeder Weise und in jedem denkbaren Grade verbunden sein oder einander entgegenstehen; man begreift daraus leicht, daß es viele Fälle geben wird, bei denen die Gründe sich auf beiden Seiten so das Gleichgewicht halten, daß es uns unmöglich ist, eine befriedigende Entscheidung zu fällen. Hier sind Staatsgesetze am Ort, um das zu bestimmen, was die Prinzipien der menschlichen Natur unentschieden ließen. Die Oberfläche, so sagt das Zivilrecht, folgt dem Grund und Boden, die Schrift dem Papier, die Leinwand der Malerei. Diese Bestimmungen stimmen nicht recht überein und sind ein Beweis für die Gegensätzlichkeit der Voraussetzungen, aus denen sie hergeleitet wurden.

Unter allen Fragen dieser Art ist die merkwürdigste diejenige, die viele Menschenalter hindurch die Schüler des Proculus und des Sabinus trennte. Wenn jemand einen Becher aus einem Metall macht, das einem anderen gehört, oder ein Schiff aus dem Holz eines anderen,

Digitized by Google

stützt, die naturgemäß nach des Vaters Tode unseren Blick auf den Sohn richten, und dadurch den Gedanken, dieser habe ein Recht auf seines Vaters Besitztümer, in uns entstehen lassen. Diese Güter müssen ja irgend jemandes Eigentum werden; es ist nur die Frage, wessen Eigentum? Und da nun wendet sich offenbar der Geist den Kindern des Verstorbenen zu. Da sie schon durch ihren verstorbenen Vater mit diesen Besitztümern zusammenhängen, sind wir geneigt, sie durch den Gedanken des Eigentumsrechtes noch enger mit denselben zu verbinden. Hierfür gibt es viele Parallelen.*)

---

und der Eigentümer des Metalls oder des Holzes verlangt sein Eigentum, so ist die Frage: Hat dieser nun ein Recht auf den Becher oder das Schiff? Sabinus bejahte die Frage, weil er behauptete, die Substanz oder die Materie sei das Fundament aller Eigenschaften; sie sei unveränderlich und unsterblich und stehe deshalb höher als die Form, die etwas Zufälliges und Abhängiges sei. Dagegen meinte Proculus, die Form sei der sichtbarste und augenfälligste Teil und nach ihr werden die Körper als zu dieser oder jener Art gehörig bezeichnet. Er hätte hinzufügen können, die Materie oder Substanz sei in den meisten Körpern so schwankend und unsicher, daß man sie unmöglich in allen ihren Veränderungen verfolgen könne. Ich, für meinen Teil, weiß aber nicht, nach welchen Prinzipien ein solcher Streit sicher sollte entschieden werden können: Ich begnüge mich daher mit der Bemerkung, daß die Entscheidung des Trebonianus mir ziemlich sinnreich zu sein scheint. Dieser meinte, der Becher gehöre dem Eigentümer des Metalles, weil derselbe in seine ursprüngliche Form zurückgebracht werden könne; das Schiff dagegen gehöre dem Erzeuger seiner Form, aus dem entgegengesetzten Grunde. Auch diese Entscheidung stützt sich aber, so sinnreich sie erscheinen mag, offenbar wiederum auf die Natur der Einbildungskraft. Diese findet in jener Möglichkeit der Reduktion eine engere Verbindung und Beziehung zwischen dem Becher und dem Eigentümer seines Metalles als diejenige ist, die zwischen einem Schiff und dem Eigentümer seines Holzes besteht. In letzterem Falle ist die Substanz [durch die Form] in höherem Grade und in unveränderlicherer Weise bestimmt.

*) Wenn wir zu der Prüfung der mancherlei Autoritätsansprüche der Regierung kommen, werden wir vielen Gründen begegnen, die uns überzeugen dürften, daß das Erbrecht zum großen Teil von der Einbildungskraft abhängt. Mittlerweile beruhige ich mich dabei, ein Beispiel, das [unmittelbarer] zu dem gegenwärtigen Thema gehört, anzuführen. Gesetzt jemand stirbt ohne Kinder und es entsteht unter seinen Verwandten Streit wegen der Erbschaft. Stammen nun die Reichtümer teils vom Vater des Verstorbenen her, teils von der Mutter, so besteht

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Übertragung von Eigentum durch Zustimmung.

So nützlich die Sicherheit des Besitzes auch für die menschliche Gesellschaft sein mag, so zieht sie doch manche Übelstände nach sich. Bei der Verteilung der menschlichen Besitztümer darf nicht darnach gefragt werden, was im einzelnen Falle das für eine Person Geeignete und Passende wäre; Regeln müssen herrschen, die allgemeiner und weniger zweifelhaft und unbestimmt in ihrer Anwendung sind. Solcher Art ist der *gegenwärtige*[56]) Besitz bei der ersten Bildung der Gesellschaft und dann weiterhin die *Besitzergreifung*, die *Verjährung*, der *Zuwachs* und die *Erbfolge*.[57]) Da aber diese Dinge sehr vom Zufall abhängen, werden sie oft mit den Bedürfnissen und Wünschen der Menschen im Widerspruch stehen und Personen und Besitztümer werden oft einander sehr schlecht angepaßt sein. Dies ist ein großer Übelstand, der Abhilfe erfordert. Es hieße die Gesellschaft vernichten, wollte man einfach dadurch Abhilfe schaffen, daß man jedem erlaubte, sich mit Gewalt das zu nehmen, von dem er glaubt, daß es ihm anstehe. Deshalb suchen die Regeln der Rechtsordnung nach einem Mittelding zwischen der starren Beständigkeit und einer steten wandelbaren und unsicheren Anpassung [an die Bedürfnisse]. Es gibt aber hier kein besseres Mittelding als das der Überlegung unmittelbar sich darbietende, das darin besteht, daß Besitz und Eigentum beständig bleiben, außer wenn der Eigentümer einwilligt, sie einem anderen zu überlassen. Diese Regel kann

---

offenbar das naturgemäßeste Mittel, diesen Streit zu entscheiden, darin, daß man die Besitztümer teilt und jeden Teil der Familie zuweist, aus der er herstammt. Von dem Verstorbenen wird angenommen, daß er der einzige und volle Eigentümer dieser Güter war. Nun frage ich, warum finden wir eine gewisse Billigkeit und natürliche Vernünftigkeit in dieser Teilung, wenn nicht vermöge unserer Einbildungskraft? Die Größe seiner Liebe für die eine und die andere Familie ist nicht bestimmt durch die Größe der Besitztümer, die aus jeder derselben stammen. Darum kann seine Zustimmung gerade zu einer solchen Teilung nicht vorausgesetzt werden und das öffentliche Interesse scheint weder nach der einen, noch nach der anderen Seite hin irgendwie in Betracht zu kommen.

56) The present possession.

57) Occupation, prescription, accession, and succession.

Digitized by Google

keine schlimmen Folgen haben, und keine Kriege und Streitigkeiten hervorrufen, da ja dieser Verzicht zugunsten eines anderen mit Zustimmung des Eigentümers geschieht, den allein die Sache angeht. Wohl aber kann dadurch für das richtige Verhältnis zwischen Eigentum und Person viel Nützliches geschaffen werden. Verschiedene Teile der Erde bringen verschiedene nützliche Dinge hervor. Und nicht nur dies. Auch verschiedene Menschen sind von Natur zu verschiedenen Beschäftigungen befähigt und erreichen in einer solchen jedesmal größte Vollkommenheit, wenn sie sich ganz auf sie beschränken. Alles dies verlangt wechselseitigen Tausch und Verkehr; deshalb gründet sich die Übertragung von Eigentum durch Zustimmung ebenso gut auf ein natürliches Gesetz, wie die Beständigkeit des Eigentums, wo solche Zustimmung fehlt.

Insoweit ist die einfache Rücksicht auf Nutzen und Interesse das Bestimmende. Dagegen sind es wohl trivialere Gründe, um deren willen meistens das Zivilrecht, und, nach den meisten Autoren, auch das Naturrecht, eine *Übergabe* oder sichtbare Übertragung als notwendigen Faktor bei der Überlassung von Eigentum fordern. Das Eigentum an eine Sache, als objektive Tatsache betrachtet, und abgesehen von unserem sittlichen Bewußtsein oder unseren Gefühlen, ist etwas vollkommen Unwahrnehmbares, ja Unvorstellbares; wir können uns demnach auch keine bestimmte anschauliche Vorstellung machen von seiner Fortdauer oder seiner Übertragung. Diese Unmöglichkeit einer deutlichen Vorstellung nun ist bei der Fortdauer des Eigentums weniger fühlbar, weil dieselbe unsere Aufmerksamkeit weniger in Anspruch nimmt, und der Geist leicht, ohne allzu genau zuzusehen, darüber hinweggeht. Die Übertragung des Eigentums von einer Person auf eine andere dagegen ist ein auffälligeres Ereignis; der Mangel einer deutlichen Vorstellung wird darum hier fühlbarer und nötigt uns, da und dort nach einer Unterstützung für unser Vorstellungsvermögen zu suchen. Nichts aber ist geeigneter, eine deutliche Vorstellung in uns zu wecken, als ein gegenwärtiger Eindruck und eine Beziehung zwischen diesem Eindruck und der Vorstellung; es liegt uns deswegen nahe, durch einen solchen die unmittelbare Anschaulichkeit des Vorganges der Eigentumsüberlassung uns vortäuschen zu lassen. D. h. wir nehmen um die Einbildungskraft in der Vorstellung der Eigentumsübertragung zu unterstützen, das wirkliche Objekt und „übertragen“ tatsächlich

Digitized by Google

seinen Besitz auf die Person, der wir das Eigentum daran überlassen wollen. Durch diese sichtbare Übergabe und die vermeintliche Gleichartigkeit beider Handlungen [— der sichtbaren Übergabe des Objektes und der Eigentumsüberlassung —] wird der Geist getäuscht und glaubt, er habe nun auch von der geheimnisvollen Übertragung des Eigentums eine deutliche Vorstellung. Daß diese Erklärung der Sache richtig ist, ersieht man daraus, daß die Menschen [schließlich] eine *symbolische* Übertragung erfunden haben, um der Einbildungkraft zu genügen, da, wo die wirkliche unausführbar ist. So bedeutet die Übergabe des Schlüssels zu einem Kornboden die Übergabe des darin aufbewahrten Korns; die Darreichung von Stein und Erde stellt die Übergabe eines Rittergutes dar. Dies ist ein etwas abergläubisches Gebahren der bürgerlichen Gesetze und der Gesetze des Naturrechtes, das dem *römisch-katholischen* Aberglauben in religiösen Dingen ähnlich ist. Wie die *Römisch-Katholischen* die unbegreiflichen Mysterien der *christlichen* Religion darzustellen und dem Geist zu vergegenwärtigen suchen durch eine Kerze, ein Gewand, eine Geberde, die Ähnlichkeit damit haben sollen, so und aus demselben Grunde sind Juristen und Moralisten zu ähnlichen Erfindungen gekommen und haben versucht durch solche Mittel bei der Übertragung von Eigentum durch Zustimmung ihrem Vorstellungsbedürfnis zu genügen.

Fünfter Abschnitt.

Die Verbindlichkeit von Versprechungen.

Die Sittenregel, welche die Ausführung von Versprechungen einschärft, ist nicht *„natürlich“*. Dies erhellt zur Genüge aus zwei Sätzen, die ich beweisen werde, nämlich, *daß ein Versprechen keinen Sinn hat, ehe menschliches Übereinkommen ihm einen solchen gegeben hat* und daß *das Versprechen, wenn es nicht sinnlos wäre*, doch [ohne dies Übereinkommen] *keine sittliche Verbindlichkeit nach sich ziehen würde.*

Zuerst sage ich: Ein Versprechen hat von Natur und ehe [darauf bezügliche] menschliche Abmachungen bestehen, keinen Sinn. Ein mit der Gesellschaft unbekannter Mensch kann

Digitized by Google

niemals einem anderen eine Versprechung machen, selbst wenn einer des anderen Gedanken durch Intuition erkennen könnte. Wenn Versprechungen natürlicherweise einen Sinn haben sollen, so muß ein bestimmter Akt des Geistes aufgezeigt werden können, der die Worte, *ich verspreche*, begleitet; und welcher [als solcher] die Verpflichtung in sich schließt. Betrachten wir nun die geistigen Vermögen und sehen zu, welches von ihnen bei unseren Versprechungen in Tätigkeit tritt.

Der Geistesakt, der durch ein Versprechen ausgedrückt wird, ist nicht ein *Entschluß*, etwas zu tun; denn ein solcher allein legt niemals eine Verpflichtung auf. Er ist auch nicht der *Wunsch*, eine solche Handlung zu vollbringen; denn wir können uns ohne einen solchen Wunsch, ja sogar mit ausdrücklichem und eingestandenem Widerwillen binden. Ebenso wenig ist es der *Wille* zur Tat, die wir zu tun versprochen; denn ein Versprechen betrifft immer eine zukünftige Zeit, und das Wollen wirkt nur auf gegenwärtige Handlungen. Ist aber der Geistesakt, der bei einem Versprechen vorliegt und dessen Verpflichtung erzeugt, weder Entschluß, noch Wunsch, noch Wille zu einer bestimmten Handlung, so muß er notwendigerweise im Willen zu der *Verpflichtung* bestehen, die aus dem Versprechen hervorgeht. Dies ist nicht etwa bloß eine philosophische Deduktion, sondern etwas, das unserer gewöhnlichen Denk- und Ausdrucksweise entspricht. Wir geben diesen Sachverhalt zu erkennen, wenn wir etwa sagen, daß wir durch unsere eigene Zustimmung gebunden sind und daß die Verpflichtung aus unserem bloßen Wollen und Belieben entsteht. Die einzige Frage ist also jetzt die, ob es nicht ein offenbarer Widersinn ist, einen solchen Geistesakt anzunehmen, ein Widersinn, durch den niemand sich täuschen lassen kann, dessen Vorstellungen nicht durch Vorurteil und falschen Sprachgebrauch verwirrt sind.

Alle Sittlichkeit hängt von unseren Gefühlen ab; wenn irgend eine Geisteseigenschaft oder eine Handlung uns in *einer bestimmten Weise* gefällt, so nennen wir sie tugendhaft; wenn die Vernachlässigung oder die Unterlassung derselben uns *in derselben Weise mißfällt*, so sagen wir, daß wir der Verpflichtung unterliegen, sie zu tun. Eine Veränderung in der Verpflichtung setzt also notwendig eine Veränderung im Gefühl voraus, die Schöpfung einer neuen Verpflichtung setzt das Entstehen eines neuen Gefühls voraus. Aber wir können aus uns

Digitized by Google

selbst unsere eigenen Gefühle ebensowenig ändern, wie die Bewegungen des Himmels. Wir können also auch nie durch einen einzelnen Willensakt, insbesondere durch ein Versprechen, eine Handlung erfreulich oder unerfreulich, also sittlich oder unsittlich machen, wenn sie ohne einen solchen Akt den entgegengesetzten Eindruck hervorgebracht, oder andere Eigenschaften besesssen hätte. Es wäre demnach widersinnig, eine neue Verpflichtung, d. h. ein neues Gefühl von Lust oder Unlust zu wollen; es ist unmöglich, daß der Mensch von Natur auf einen so groben Widersinn verfalle. Ein Versprechen ist also *von Natur* etwas ganz Sinnloses. Es gibt keinen besonderen Geistesakt, den dasselbe einschließen könnte.*)

*) Würde Sittlichkeit durch die Vernunft statt durch das Gefühl erkannt, so wäre es noch einleuchtender, daß ein Versprechen keine *natürliche* sittliche Verpflichtung begründen[58]) kann. Sittlichkeit soll [dieser Anschauung zufolge] in Beziehungen bestehen; jede neue sittliche Verpflichtung müßte also aus einer neuen Beziehung von Objekten entstehen; folglich kann der Wille nicht *unmittelbar* eine Veränderung des sittlichen [Bewußtseins] hervorbringen, sondern diese Wirkung nur dadurch haben, daß er eine Veränderung an den Objekten hervorruft. Die sittliche Verpflichtung eines Versprechens aber ist die reine Wirkung des Willens, ohne irgend eine Veränderung in irgend einem Teil des Welt alls. Daraus folgt, daß ein Versprechen keine *natürliche* Verpflichtung in sich schließen kann.

Sollte gesagt werden, dieser *Willensakt* sei in der Tat ein neues Objekt, und erzeuge darum neue Beziehungen und [damit] neue Pflichten, so würde ich antworten, daß dies nichts als eine Sophisterei ist, die durch ein sehr mäßiges Quantum von Schärfe und Sorgfalt [des Denkens] aufgedeckt werden kann. Eine neue Verpflichtung wollen, heißt [jener Theorie zufolge] eine neue Beziehung von Objekten wollen; würde also diese neue Beziehung von Objekten durch das Wollen erst gebildet, so würden wir in Wahrheit das Wollen wollen, was offenbar widersinnig und unmöglich ist. Der Wille hätte hier keinen Gegenstand mehr, auf den er abzielen kann, sondern zielte in infinitum auf sich selber zurück. Die neue Verpflichtung ist bedingt durch neue Beziehungen. Die neuen Beziehungen sind gegeben durch ein neues Wollen. Das neue Wollen hat eine neue Verpflichtung zum Gegenstand, folglich auch neue Beziehungen und folglich ein neues Wollen; dieses Wollen hat wieder eine neue Verpflichtung, eine neue Beziehung und ein neues Wollen im Auge und so fort ohne Ende. Wir können also niemals eine neue Verpflichtung wollen. Folglich ist es unmöglich, daß der Wille [zu einer solchen Verpflichtung] jemals in einem Versprechen eingeschlossen ist, also eine neue sittliche Verpflichtung schafft.

58) Hume sagt: could make no alteration upon it = nichts an ihr (nämlich der Sittlichkeit) ändern könnte. Das Versprechen konnte dies

Digitized by Google

Aber *zweitens*, wenn das Versprechen einen bestimmten Geistesakt in sich schlösse, so könnte derselbe nicht *von Natur* eine Verpflichtung erzeugen. Dies ergibt sich aus unserer obigen Darlegung. Ein Versprechen schafft eine neue Verpflichtung. Eine neue Verpflichtung setzt die Entstehung neuer Gefühle voraus. Der Wille aber schafft niemals neue Gefühle. Folglich kann nicht naturgemäß eine Verpflichtung[59]) aus einem Versprechen entstehen, auch wenn man annähme, daß der Geist in den Widersinn verfallen könnte, diese Verpflichtung zu wollen.

Diese Wahrheit kann noch einleuchtender werden durch jenen Gedankengang, der uns zeigte, daß der Rechtssinn ganz allgemein als künstliche Tugend anzusehen sei. Keine Tat kann von uns als unsere Pflicht verlangt werden, wenn nicht in der menschlichen Natur ein treibender Affekt oder ein treibendes Motiv liegt, das imstande ist, die Handlung hervorzubringen. Dies Motiv aber kann nicht das Pflichtgefühl sein. Ein Pflichtgefühl setzt eine Verpflichtung schon voraus. Wird also eine Handlung nicht von einem natürlichen Affekt gefordert, so kann sie auch nicht durch eine natürliche Verpflichtung gefordert sein; ihre Unterlassung würde keinen Mangel und keine Unvollkommenheit des Geistes und Charakters beweisen

---

nicht, weil es nichts an den in der Welt bestehenden Vorstellungsbeziehungen, die der einzige Gegenstand der Vernunft sind, ändert. Unklarheit entsteht im folgenden daraus, daß Sittlichkeit und sittliche Verpflichtung bald im Sinne der sittlichen Verpflichtung überhaupt — eine solche ist, oder zu einer solchen wird auch die rechtliche Verpflichtung — bald im Sinne der natürlichen sittlichen Verpflichtung genommen wird. Die letztere ist für Hume zugleich die sittliche Verpflichtung im engeren Sinne, die auf ihre Erfüllung gerichtete Gesinnung ist die natürliche *Tugend*, oder macht das ursprüngliche Wesen derselben aus. Daß eine solche Verpflichtung besteht, dies heißt: Es gibt Gefühle, Affekte, natürliche Triebfedern oder Neigungen, die auf ein Verhalten hindrängen, und von denen wir, der Beschaffenheit der menschlichen Natur zufolge, fordern oder erwarten, daß sie eine gewisse Stärke haben. Eine solche Verpflichtung in einem Versprechen wollen oder durch dasselbe schaffen, hieße also: Gefühle, Affekte, natürliche Triebfedern, die sonst nicht beständen, durch einen geistigen Akt in der menschlichen ins Dasein rufen. Einen solchen Akt gibt es nicht, und kann es nicht geben. Versprechungen können in Wahrheit bindende Kraft nur gewinnen, in dem ein unabhängig davon bestehender „Affekt", d. h. letzten Endes der „Affekt" des eigenen Interesses, an ihre Erfüllung sich knüpft oder künstlich daran geknüpft wird.

59) Oder: es kann nicht eine „*natürliche*" Verpflichtung etc.

Digitized by Google

und folglich frei von Unrecht sein. Augenscheinlich aber haben wir kein Motiv, das uns zur Ausführung von Versprechungen treibt, abgesehen von dem Pflichtgefühl.[60]) Dächten wir, Versprechungen schlössen keine sittliche[61]) Verpflichtung in sich, so würden wir niemals Neigung fühlen, sie zu halten. Dies nun ist bei natürlichen Tugenden nicht der Fall. Gäbe es keine [rechtliche] Verpflichtung, den Armen zu helfen, so würde doch unsere Menschlichkeit uns dazu treiben; versäumen wir diese Pflicht[62]), so beruht die Unsittlichkeit dieser Versäumnis darauf, daß sie den Beweis unseres Mangels an natürlichem Menschlichkeitsgefühl liefert. Ein Vater weiß, daß es seine Pflicht ist, für seine Kinder zu sorgen, er hat eben eine natürliche Neigung dazu; hätte keine menschliche Kreatur diese Neigung, so könnte auch niemand eine entsprechende Verpflichtung haben.[63]) Es gibt aber von Natur keine Neigung, Versprechungen zu halten, *neben* dem Gefühl ihrer Verpflichtung[64]); daraus folgt, daß Treue im Halten von Versprechungen keine natürliche Tugend ist, und daß Versprechungen, ehe es menschliche Abmachungen gab, keine Kraft hatten.

Stimmt jemand diesem Ergebnis nicht zu, so muß er einen regelrechten Beweis für folgende zwei Sätze erbringen, nämlich, *daß es einen besonderen Geistesakt gibt, der bei Versprechungen stattfindet, und daß infolge dieses Geistesaktes eine Neigung entsteht, sie zu erfüllen, abgesehen von dem Pflichtgefühl.* Ich behaupte aber, daß es unmöglich ist, den einen oder den anderen dieser Sätze zu beweisen. Und so wage ich zu schließen, daß Versprechungen menschliche Erfindungen sind, die sich auf die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaft gründen.

Um nun diese Bedürfnisse und Interessen zu entdecken, müssen wir dieselben Eigenschaften der menschlichen Natur

---

60) Gemeint ist das Rechtsgefühl, oder Gefühl der rechtlichen Verpflichtung.

61) Richtiger: rechtliche.

62) Nämlich diese Pflicht der Menschlichkeit, also diese *natürliche* Pflicht.

63) Diese Verpflichtung ist also eine natürliche.

64) Nämlich ihrer rechtlichen Verpflichtung. Natürliche Verpflichtung ist natürliche oder durch die menschliche Natur geforderte Neigung. Verpflichtung ohne diese Neigung kann also nur rechtliche, also künstliche, d. h. auf Übereinkunft und letzten Endes auf Selbstsucht beruhende Verpflichtung sein.

Digitized by Google

ins Auge fassen, die, wie wir schon fanden, zu den oben aufgezeigten Gesetzen der Gesellschaft Anlaß geben. Die Menschen sind von Natur selbstsüchtig oder besitzen nur eine beschränkte Großmut; deshalb kommen sie nicht leicht dazu, eine Handlung zum Vorteil anderer zu tun, es sei denn mit der Aussicht auf einen eigenen Vorteil, den sie nur durch solche Leistung zu erreichen hoffen können. Nun geschieht es häufig, daß die gegenseitigen Leistungen nicht im selben Augenblick vollzogen werden können; dann ist es nötig, daß der eine Teil sich damit begnügt, in Ungewißheit zu bleiben und von der Dankbarkeit des anderen die Erwiderung der Gefälligkeit zu erwarten. Es gibt aber so viel Verderbtheit unter den Menschen, daß diese Erwartung im allgemeinen wenig Sicherheit bietet. Daß, wie hier angenommen wird, der Wohltäter seine Gaben gewährt im Hinblick auf eigenen Vorteil, dies verringert einerseits die Verpflichtung und ist andererseits ein Ergebnis der Selbstsucht, der wahren Mutter des Undankes. Folgten wir also dem natürlichen Gange unserer Affekte und Neigungen, so würden wir wenig Handlungen zum Vorteil anderer in *selbstloser* Absicht ausführen, da von Natur unsere Güte und Zuneigung sehr eng begrenzt ist. Aber auch aus *Rücksicht* auf unser *eigenes Interesse* würden wir wenig für andere tun, da wir nicht auf Dank rechnen könnten. Und damit ginge der Austausch gegenseitiger Hilfeleistungen der Menschheit gewissermaßen überhaupt verloren und jedermann bliebe auf seine eigene Geschicklichkeit und seine eigene Bemühung für Wohlfahrt und Unterhalt beschränkt.

Die Erfindung des Naturrechtes, [insbesondere die Aufstellung der Norm], daß der Besitz gesichert sein solle, hat nun aber die Menschen schon gegeneinander verträglich gemacht; und durch das Gesetz der *Übertragung* von Eigentum und Besitz durch Zustimmung haben sie angefangen, Vorteil voneinander zu ziehen. Diese Naturgesetze genügen aber, auch wenn sie noch so genau inne gehalten werden, nicht, um die Menschen einander so nützlich zu machen, als sie es naturgemäß sein könnten. Auch nachdem der Besitz gesichert ist, können Menschen oft nur geringen Nutzen aus demselben ziehen, wenn sie eine größere Menge irgend einer Art von Gütern haben, als sie verwenden können, während sie gleichzeitig unter dem Mangel an anderen leiden. Die *Übertragung* von Gütern, die die rechte Abhilfe für diesen Übelstand ist,

Digitized by Google

kann ihn nicht ganz beseitigen, da sie nur bei solchen Gegenständen stattfinden kann, die *gegenwärtig* und *individuell*, nicht aber bei solchen, die *entfernt* und *allgemein* sind. Man kann nicht das Eigentumsrecht an ein zwanzig Meilen weit entferntes Haus übertragen, weil die Zustimmung nicht von der [sichtbaren] Übergabe begleitet sein kann, die doch dabei ein notwendiger Umstand ist. Man kann auch nicht das Eigentumsrecht auf „zehn Maß Korn" oder „fünf Oxhoft Wein" durch bloße Willenskundgabe und Zustimmung übertragen; denn das sind nur allgemeine Ausdrücke, die keine unmittelbare Beziehung auf einen bestimmten Haufen Korn oder bestimmte Weinfässer haben.

Außerdem ist ja der Verkehr der Menschen nicht auf den Austausch von Lebensbedürfnissen beschränkt, sondern kann sich auch auf Dienste und Handlungen erstrecken, die wir zu gegenseitigem Nutz und Frommen austauschen. Dein Korn ist heute reif, das meinige wird es morgen sein. Es ist für uns beide vorteilhaft, daß ich heute bei dir arbeite und du morgen bei mir. Ich habe keine Neigung zu dir, und weiß, daß du ebenso wenig Neigung zu mir hast. Ich strenge mich daher nicht um *deinetwillen* an; und würde ich um *meinetwillen*, d. h. in Erwartung einer Erwiderung bei dir arbeiten, so weiß ich, daß ich enttäuscht werden und vergeblich auf deine Dankbarkeit rechnen würde. Also lasse ich dich bei deiner Arbeit allein. Und du behandelst mich in gleicher Weise. Nun aber wechselt das Wetter; wir verlieren beide unsere Ernte vermöge des Mangels an gegenseitigem Vertrauen und der Unmöglichkeit, uns einer auf den anderen zu verlassen.

Dies alles ist die Wirkung der von Natur dem Menschen innewohnenden Triebfedern und Affekte; und diese Affekte und Triebfedern sind unabänderlich. Man könnte darnach denken, unsere dadurch bedingten Handlungsweisen müßten es gleichfalls sein, und die Moralisten oder Staatsmänner suchten vergeblich, uns zu bestechen und den natürlichen Verlauf unserer Handlungen mit Rücksicht auf das allgemeine Beste zu ändern. Und allerdings, hinge der Erfolg ihrer Absicht davon ab, wie weit ihnen die Korrektur der Selbstsucht und Undankbarkeit der Menschen gelinge, so würden sie wenig erreichen. Eine Allmacht müßte ihnen helfen; denn eine solche wäre allein imstande, den menschlichen Geist umzumodeln und seinen Charakter von Grund aus zu verändern. Alles, was sie er-

Digitized by Google

reichen können, besteht in Wahrheit darin, daß sie jenen natürlichen Affekten eine neue Richtung geben und uns lehren, daß wir unsere Bedürfnisse auf indirekte und künstliche Weise besser befriedigen können, als wenn wir ihnen ganz den Zügel schießen lassen.

Auf diese Weise nun lerne ich jemandem einen Dienst erweisen, ohne tatsächliche freundliche Gesinnung für ihn; ich sehe voraus, daß er meinen Dienst erwidern wird in Erwartung der Wiederholung eines ähnlichen Dienstes und um das System der wechselseitigen Hilfeleistung mir und anderen gegenüber aufrecht zu erhalten. Nachdem ich ihm gedient habe und er sich im Besitz des aus meiner Handlung entspringenden Vorteiles befindet, ist er geneigt, auch seinerseits zu tun, was an ihm ist, weil er die Folgen seiner Weigerung voraussieht.

Wenn aber ein solcher eigennütziger Verkehr der Menschen beginnt und dazu gelangt, in der Gesellschaft sich einzubürgern, so vernichtet er doch nicht ganz den großmütigeren und edleren Austausch der Freundschaft und Freundschaftsdienste. Ich kann den Menschen, die ich liebe und die ich näher kenne, immer noch Dienste leisten, ohne irgend welche Aussicht auf einen Vorteil; und sie können dieselben erwidern ganz in derselben Weise, also ohne andere Absicht als die, meine vergangenen Dienste zu belohnen.

Um nun diese beiden verschiedenen Arten des Austausches [von Leistungen] zu unterscheiden, den eigennützigen und den uneigennützigen, und um insonderheit jene erstere Art zu charakterisieren, hat man eine bestimmte sprachliche Formel erfunden, durch die wir uns zum Vollzug einer Handlung verbindlich machen. Und diese Formel konstituiert das, was wir ein Versprechen nennen. Das Versprechen ist die Sanktion des eigennützigen Austausches von Leistungen zwischen den Menschen. Sagt ein Mensch, daß *er irgend etwas verspricht*, so drückt er in der Tat den *Entschluß* aus, das Versprochene zu leisten; gleichzeitig unterwirft er sich durch den Gebrauch dieser *Wortformel* für den Fall, daß er die Leistung unterläßt, einer Strafe, nämlich der Strafe, die darin besteht, daß ihm nicht wieder getraut wird. Ein „Entschluß", das ist der natürliche Geistesakt, den ein Versprechen zum Ausdruck bringt. Gesetzt aber, es läge in dem Versprechen nichts *anderes*, als ein Entschluß, so würden Versprechungen nur unsere bereits

Digitized by Google

vorhandenen Motive kundgeben und kein neues Motiv und keine *Verpflichtung* schaffen. In Wahrheit aber sind Versprechungen Akte des Übereinkommens, wodurch ein neues *Motiv* geschaffen wird. Voraussetzung dabei ist nur, daß die Erfahrung uns gelehrt hat, daß die menschlichen Angelegenheiten zu größerem gegenseitigem Vorteil geführt werden, wenn gewisse *Symbole* oder *Zeichen* eingeführt sind, durch die wir uns in einem gegebenen Falle gegenseitig Sicherheit hinsichtlich unserer Handlungsweisen verschaffen können. Nachdem diese Zeichen eingeführt sind, sieht sich jeder, der sich ihrer bedient, durch sein Interesse gebunden, seine Versprechungen zu erfüllen: er darf nicht mehr erwarten, daß man ihm je wieder traut, wenn er sich weigert, das zu tun, was er versprochen hat.

Die Einsicht, welche nötig ist, damit die Menschheit sich des Vorteiles der *Einführung und Einhaltung* von Versprechungen bewußt wird, geht nicht über die Fähigkeiten, die der menschlichen Natur auch im wildesten und unkultiviertesten Zustande eignen, hinaus. Es bedarf nur sehr geringer Welterfahrung, um uns alle die günstigen Folgen, die sich daraus ergeben, erkennen zu lassen. Die geringste Bekanntschaft mit der Gesellschaft macht sie jedem Sterblichen offenkundig. Und bemerkt das einzelne Individuum bei allen seinen Mitmenschen das gleiche Verständnis für sein eigenes Interesse, so vollzieht es an seinem Teile den durch das Versprechen geschlossenen Kontrakt, weil es überzeugt ist, daß die anderen es auch ihrerseits daran nicht werden fehlen lassen. Alle beteiligen sich im wechselseitigen Einverständnis an einem System von Handlungen, das auf das Allgemeinwohl berechnet ist, und kommen überein, ihr Wort zu halten. Zur Bildung dieses Einverständnisses oder dieser Abmachung ist aber nichts weiter nötig, als daß jeder sich des eigenen Interesses bewußt ist, das er an der treuen Erfüllung seiner Verpflichtungen hat und daß er dies Bewußtsein anderen Gliedern der Gesellschaft ausspricht. Dies weckt unmittelbar das gleiche Interesse bei den anderen. Dies *Interesse* ist der *erste* Grund der Verpflichtung zur Erfüllung von Versprechungen.

Später unterstützt das Sittlichkeitsgefühl das Interesse und schafft eine neue Verpflichtung für die Menschen. Das Sittlichkeitsgefühl, das bei Versprechungen in Betracht kommt, beruht aber auf demselben Fundament, wie dasjenige, das bei der Enthaltung von fremdem Eigentum wirksam wird. Das

Digitized by Google

allgemeine Interesse, die *Erziehung* und *die Kunstgriffe der Staatsmänner* haben in beiden Fällen dieselbe Wirkung. Die Schwierigkeit, die darin liegt, daß wir bei Versprechungen an eine sittliche Verpflichtung glauben, überwinden wir [in der Folge], oder täuschen uns darüber hinweg. Etwa so: Der Ausdruck eines Entschlusses, [so wissen wir,] gilt für gewöhnlich nicht als bindend; andererseits begreifen wir nicht leicht, wie die Anwendung einer bestimmten Wortformel imstande sein sollte, daran etwas wesentliches zu ändern. Deshalb machen wir uns in der Einbildung einen neuen Geistesakt zurecht[65]), den wir das auf die Verpflichtung gerichtete *Wollen* nennen, und lassen die Sittlichkeit auf ihm beruhen. Aber wir haben schon bewiesen, daß es keinen solchen Geistesakt gibt, daß Versprechungen darum keine *natürliche* Verpflichtung in sich schließen.

Um dies zu bestätigen, wollen wir diesen Willen, der bei einem Versprechen mitspielen und die Verpflichtung schaffen soll, noch weiter ins Auge fassen. Tatsächlich nimmt niemand an, daß der Wille allein die Verpflichtung begründe; sondern derselbe muß durch Worte oder Zeichen *ausgedrückt* sein, wenn er einen Menschen binden soll. Ist aber der *Ausdruck* des Willens erst einmal in solcher Weise in den Dienst des Willens gestellt, so erscheint er gar bald als die Hauptsache bei dem Versprechen; der Art, daß der Mensch nicht weniger an sein Wort gebunden erscheint, wenn er im Stillen seiner *Absicht* eine ganz *andere* Richtung gibt, also sowohl der Entschluß als das [vermeintliche] auf die Verpflichtung gerichtete Wollen unterbleibt.

[Freilich müssen wir zugestehen:] So gewiß der sprachliche Ausdruck in den meisten Fällen das Ganze des Versprechens ausmacht, so ist dies doch nicht immer so. Jemand, der sich irgend eines Ausdruckes bedient, dessen Bedeutung er nicht kennt, den er also ohne die Absicht, sich zu binden, gebraucht, ist sicherlich nicht durch denselben gebunden. Ja selbst, wenn

---

65) Hume: we feign a new act of the mind. Die Meinung ist: Wir machen uns die Verpflichtung, die in Wahrheit auf dem allgemeinen Interesse etc. beruht, verständlich, indem wir sie in der Einbildung in eine gewollte Verpflichtung verwandeln, d. h. indem wir uns einbilden, es sei in dem Akt des Versprechens ein Wille, sich zu verpflichten, unmittelbar enthalten, es werde also die Verpflichtung durch den Akt des Versprechens selbst unmittelbar geschaffen.

Digitized by Google

er die Bedeutung des Ausdruckes kennt, denselben aber nur im Scherz und in einer Weise gebraucht, die deutlich merken läßt, daß er keine ernste Absicht hat, sich zu binden, so ist er nicht zu der Ausführung des Versprechens verpflichtet; sondern dazu ist erforderlich, daß die Worte den Willen unzweideutig, also ohne gleichzeitige Anzeichen der gegenteiligen Absicht, ausdrücken.

Aber auch dies dürfen wir nun wieder nicht so weit treiben, daß wir meinen, jemand sei durch Erklärung oder mündliche Versprechung — auch wenn wir dieselbe akzeptieren — nicht gebunden, falls wir vermöge unseres Scharfsinnes aus gewissen Zeichen schließen können, daß er die Absicht hat, uns zu täuschen. Vielmehr dürfen wir uns auf diesen Standpunkt nur dann stellen, wenn die Zeichen einen anderen Charakter tragen als den der beabsichtigten Täuschung.

Alle diese Widersprüche nun erklären sich leicht, wenn die Verpflichtung eines Versprechens nur eine menschliche Erfindung zum Nutzen der Gesellschaft ist; sie wären unlösbar, wenn dieselbe das *reale* und natürliche Ergebnis einer geistigen oder körperlichen Tätigkeit wäre.

Ferner bemerke ich: Jedes neue Versprechen legt der versprechenden Person eine neue sittliche Verpflichtung auf. Gesetzt nun, diese neue Verpflichtung entspringe aus ihrem Willen, so wäre dies einer der geheimnisvollsten und unbegreiflichsten Vorgänge, die überhaupt gedacht werden können; man könnte ihn sogar mit der Transsubstantiation und kirchlichen Weihe*) vergleichen, wobei ja auch eine bestimmte sprachliche Formel in Gemeinschaft mit einer bestimmten Absicht die Natur eines äußeren Gegenstandes, sogar eines menschlichen Wesens vollständig umwandelt.

Mögen nun aber auch diese Mysterien hierin den Versprechungen gleichen, so sind doch in anderen Punkten beide deutlich voneinander verschieden. Und diese Verschiedenheit kann als ausschlaggebender Beweis für die Verschiedenheit ihres Ursprungs angesehen werden. Daß die verpflichtende Kraft des Versprechens in Wahrheit eine Erfindung zum Vorteil der Gesellschaft ist, damit stimmt der Umstand überein, daß

*) Ich meine, insoweit als angenommen wird, daß die kirchliche Weihe den *unauslöschlichen Charakter* hervorbringt. In anderer Hinsicht ist sie nur eine gesetzliche Qualifikation.

Digitized by Google

dieselbe in so viele verschiedene Formen gebracht ist, als das Interesse der Gesellschaft erfordert. Sie verwickelt sich sogar in direkte Widersprüche, nur um ihr Ziel nicht zu verfehlen. Jene anderen, ungeheuerlichen Lehren dagegen sind nur priesterliche Erfindungen und zielen nicht auf das Allgemeinwohl; sie werden eben darum in ihrer Durchführung weniger durch hinzutretende Hindernisse aufgehalten; und es muß zugegeben werden, daß sie abgesehen von ihrem fundamentalen Widersinn den Forderungen der Vernunft und des gesunden Menschenverstandes strenger folgen. Die Theologen sehen deutlich ein, daß die äußerliche Wortformel, die nichts als ein Schall ist, einer Absicht bedarf, um irgendwie zu wirken. Galt aber diese Absicht einmal als notwendiges Erfordernis, so mußte ihr Fortfall auch die Wirkung hindern, einerlei ob sie eingestanden oder verborgen, aufrichtig oder betrügerisch war. So ist man übereingekommen, daß die Absicht des Priesters das Sakrament ausmache, und daß der Priester, wenn er im Stillen die Absicht verneine, persönlich zwar sehr unrecht handle, aber doch die Taufe oder Kommunion oder Weihe vernichte. Die furchtbaren Folgen dieser Lehre konnten nicht verhindern, daß sie Geltung gewann; während die Übelstände, die an eine ähnliche Lehre hinsichtlich der Versprechungen sich geheftet hätten, diese Lehre gehindert hätten, sich festzusetzen. Die Menschen sind eben immer mehr für das gegenwärtige Leben besorgt, als für das zukünftige, und halten leicht das kleinste Übel in dem ersteren für wichtiger als das größte in dem letzteren.

Dasselbe Ergebnis hinsichtlich des Ursprungs der Versprechungen gewinnen wir, wenn wir darauf achten, daß die Gewalt nach allgemeiner Annahme alle Kontrakte hinfällig macht und uns von ihrer Verpflichtung befreit. Dieser Grundsatz ist ein [neuer] Beweis, daß Versprechungen keine natürliche Verbindlichkeit haben, und nichts als künstliche Veranstaltungen zur Bequemlichkeit und zum Vorteil der Gesellschaft sind. Betrachten wir die Sache recht, so macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob Gewalt oder ob irgend ein anderes Motiv, etwa der Hoffnung oder Furcht, uns dazu bringt, unser Wort zu verpfänden und eine Verpflichtung auf uns zu nehmen. Ein schwer verwundeter Mann, der einem Chirurgen eine entsprechende Summe für seine Kur verspricht, ist sicherlich zur Bezahlung verpflichtet und doch ist dieser Fall von dem

Digitized by Google

anderen, in dem jemand einem Räuber eine Summe verspricht, nicht so verschieden, daß daraus eine große Verschiedenheit in unserem sittlichen Gefühl hervorgehen könnte. Der Unterschied ist nur verständlich, wenn diese Gefühle einzig und allein in der Rücksicht auf den Vorteil und die Bequemlichkeit der Allgemeinheit gegründet sind.

Sechster Abschnitt.

Einige weitere Betrachtungen über Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit.

Wir haben jetzt die drei Grundgesetze des Naturrechtes erörtert, *das der Sicherheit des Besitzes, das der Übertragung durch Zustimmung* und *das der Erfüllung von Versprechungen.* Von der strengen Befolgung dieser drei Gesetze hängt der Friede und die Sicherheit der menschlichen Gesellschaft durchaus ab. Es ist ganz unmöglich, ein gutes Einvernehmen zwischen den Menschen herzustellen, wenn diese Gesetze nicht beachtet werden. Die Gesellschaft ist zum Wohlbefinden der Menschen absolut notwendig und diese Gesetze wiederum sind zur Erhaltung der Gesellschaft notwendig. So gewiß sie den Affekten der Menschen Zwang auferlegen, so sind sie doch in Wahrheit Erzeugnisse dieser Affekte, und nur ein kunstvolleres und verfeinertes Mittel zu ihrer Befriedigung. Nichts ist wachsamer und erfinderischer als unsere Affekte und nichts drängt sich dem Menschen unmittelbarer auf, als die [Notwendigkeit der] Übereinkunft zur Beobachtung jener Gesetze. Die Natur hat daher diese Angelegenheit ganz dem Tun der Menschen überlassen und seinem Geist keine besonderen ursprünglichen Triebfedern eingepflanzt, um ihn zu einem System von Handlungen zu bestimmen, das durch andere in seiner Beschaffenheit und Verfassung liegende Triebfedern ausreichend gesichert war.

Um uns noch mehr von dieser Wahrheit zu überzeugen, wollen wir hier einen Augenblick inne halten und aus einem Rückblick auf die vorangehenden Überlegungen einige neue Argumente gewinnen, um zu beweisen, daß diese Gesetze, so nötig sie sein mögen, doch ganz künstlich und eine mensch-

Digitized by Google

liche Erfindung sind, und daß folglich „Rechtlichkeit", oder Unterwerfung unter die Rechtsordnung] eine künstliche und keine natürliche Tugend ist.

I. Das erste Argument, dessen ich mich bedienen werde, ist der gewöhnlichen Definition der „Rechtlichkeit" [oder des „Rechtssinnes"] entnommen. Man definiert sie als *einen konstanten und immerwährenden Willen, jedem das zu geben, was ihm zukommt.* Bei dieser Definition ist vorausgesetzt, daß es Dinge wie Recht und Eigentum gibt, *unabhängig* von der „Rechtlichkeit" und vor ihr, daß diese also bestanden haben würden, auch wenn der Mensch niemals an die Ausübung einer solchen Tugend gedacht hätte. Ich habe schon flüchtig die Unrichtigkeit dieser Ansicht erwähnt und werde hier meine Meinung über diesen Gegenstand etwas deutlicher auseinandersetzen.

Ich fange mit der Bemerkung an, daß *Eigentum*, als eine „Qualität" von Objekten betrachtet[66]), den vielen erträumten Qualitäten der *peripatetischen* Philosophie gliche; daß diese „Qualität" bei genauerer Prüfung des Gegenstandes verschwindet, wenn wir sie abgelöst von unseren sittlichen Gefühlen betrachten. Offenbar liegt das „Eigentum" nicht in einer der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Gegenstandes; denn diese können unverändert dieselben bleiben, während das Eigentum wechselt. Eigentum muß also in irgend einer Beziehung des Gegenstandes bestehen; aber nicht in einer Beziehung zu anderen äußeren und unbeseelten Gegenständen. Denn diese können unverändert fortbestehen, während das Eigentum wechselt. Die fragliche Qualität [„Eigentum" genannt] besteht also in Beziehungen von Gegenständen zu denkenden und vernünftigen Wesen. Aber nicht die äußerliche und körperliche Beziehung macht das Wesen des Eigentums aus; denn eine solche Beziehung kann auch zwischen unbeseelten Gegenständen oder tierischen Geschöpfen bestehen, und in diesen Fällen schafft sie kein Eigentum. Eigentum besteht also in einer innerlichen Beziehung, d. h. in einer Wirkung, welche die äußeren Beziehungen der Gegenstände auf den Geist und das Handeln ausüben. So gilt die äußerliche Beziehung, die wir *Okkupation* oder ersten Besitz nennen, nicht ohne weiteres als Eigentum an dem Gegenstande, sondern sie

66) Hume: daß die Qualität, die wir Eigentum nennen.

Digitized by Google

ist nur Ursache, daß derselbe Eigentum *wird*. Diese äußere Beziehung erzeugt aber offenbar nichts an den äußeren Gegenständen, sondern wirkt nur im Geist: sie weckt in ihm das Pflichtgefühl, sich dieses Gegenstandes zu enthalten und denselben seinem ersten Besitzer zurück zu erstatten. Diese Handlungen nun sind das, was eigentlich Rechtlichkeit genannt wird. Folglich hängt von dieser Tugend das Wesen des Eigentumes ab, nicht aber umgekehrt die Tugend von dem Eigentum.[67])

Behauptet trotzdem jemand, Rechtlichkeit sei eine natürliche Tugend und Rechtswidrigkeit ein natürliches Unrecht, so muß er auch behaupten, daß eine bestimmte Handlungsweise oder Folge von Handlungen unter bestimmten äußerlichen Bedingungen auch wenn man die Begriffe von *Eigentum, Recht* und [rechtliche] *Verpflichtung* beiseite läßt, noch natürlicherweise sittliche Schönheit oder sittliche Häßlichkeit besitze, also eine ursprüngliche Lust oder Unlust erzeuge. Erstatte ich einem Menschen sein Eigentum zurück, so wäre dies einer solchen Anschauung zufolge tugendhaft, nicht weil die Natur ein bestimmtes Lustgefühl mit einem solchen Verhalten in bezug auf fremdes „*Eigentum*" verbunden hat[68]), sondern weil sie dies Gefühl mit einem solchen Verhalten in bezug auf diese bestimmten *äußeren Gegenstände* verbunden hat, in deren erstem oder langem Besitz jener Mensch sich befand, oder die er durch die Zustimmung derer erhalten hat, die sie zuerst oder lange besaßen. Hat uns aber die Natur *kein* solches Gefühl *gegeben*, so gibt es von Natur, d. h. vor den menschlichen Abmachungen kein solch Ding, wie Eigentum.

Es scheint nun durch diese trockene und genaue Betrachtung unseres Gegenstandes genugsam klar gestellt, daß die Natur in der Tat kein Lust- oder Billigungsgefühl mit einem solchen Verhalten verbunden hat. Damit aber möglichst

---

67) Unmißverständlicher: Diese Tugend ist beim Begriff des Eigentums vorausgesetzt; der letztere Begriff baut sich auf dem ersteren auf; und nicht umgekehrt.

68) Eine natürliche Tugend ist das Verhalten, dem gegenüber wir eine natürliche Lust (ein natürliches Billigungsgefühl) haben. Lust am Eigentum aber ist nicht ein natürliches Gefühl, da „Eigentum" eine künstliche Veranstaltung ist. Ein *natürliches* Gefühl, das zur Zurückgabe eines Gegenstandes triebe und dies Verhalten als eine natürliche Tugend erscheinen ließe, könnte also nur auf den Gegenstand als solchen, abgesehen davon, daß er jemandes „Eigentum" ist, sich beziehen.

Digitized by Google

wenig Raum für Zweifel bleibe, will ich noch ein paar Argumente hinzufügen, um meine Ansicht zu bekräftigen.

Erstens. Hätte die Natur uns eine derartige Lust eingepflanzt, so würde dieselbe ebenso klar zu Tage liegend und sicher erkennbar sein, wie die Lust an sonstigen Gelegenheiten; es würde auch nicht schwer gewesen sein, festzustellen, daß die Betrachtung dieser und jener Handlungen in dieser und jener Lage ein bestimmtes Gefühl der Lust und der Billigung hervorruft. Wir wären nicht genötigt gewesen, bei der Definition der Rechtsordnung, unsere Zuflucht zu dem Begriff des Eigentums zu nehmen und gleichzeitig den Begriff der Rechtsordnung zur Definition des Eigentums zu benutzen. Diese hinterlistige[69]) Weise unseres Vorgehens ist ein deutlicher Beweis, daß der Gegenstand einige Dunkelheiten und Schwierigkeiten enthält, deren wir nicht Herr werden und die wir darum durch diesen Kunstgriff zu umgehen suchen.

Zweitens. Jene Regeln, durch die Eigentum, Recht und Verpflichtungen festgestellt werden, tragen keine Zeichen eines natürlichen Ursprungs an sich, wohl aber viele solche, die auf künstliche Veranstaltung hinweisen. Die fraglichen Regeln sind zu zahlreich, als daß sie unmittelbar der Natur entstammen könnten; und sie sind durch menschliche Gesetzgebung veränderlich und zielen alle unmittelbar und augenscheinlich auf das allgemeine Wohl und die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft ab.

Dieser letzte Umstand ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert. *Erstens.* Wäre die *Rücksicht* auf das allgemeine Wohl ebensosehr *Ursache* der Einführung dieser Gesetze, als sie ihrer Natur nach auf das allgemeine Wohl abzielen[70]), so würden

---

69) Eigentum ist der durch die Rechtsordnung in bestimmter Weise festgelegte Besitz, und die Rechtsordnung besteht zum wesentlichen Teile in der Unantastbarkeit des Eigentums (bezw. die Rechtlichkeit in der Respektierung desselben). Dieser scheinbar Circulus vitiosus, die Hinterlist, von der H. hier redet, verschwindet, wenn zurückgegangen wird auf den Begriff des wohlverstandenen Interesses. Dies fordert die Sicherheit des Besitzes, d. h. das Eigentum, oder fordert die Rechtsordnung, welche als einen wesentlichsten Bestandteil das Eigentumsrecht in sich schließt.

70) Die Rechtsordnung tendiert auf das allgemeine Wohl; aber sie geht nicht aus der Rücksicht auf dasselbe hervor. Dies hieße, sie verdanke einem natürlichen Wohlwollen, oder der allgemeinen Menschenliebe ihr Dasein.

Digitized by Google

sie doch künstlichen Ursprungs sein, da sie *absichtlich* und im *Hinblick* auf ein bestimmtes Ziel aufgestellt wurden. *Zweitens.* Wäre den Menschen eine so starke Rücksicht auf das allgemeine Wohl angeboren, so hätten sie sich nicht durch solche Regeln *eingeschränkt.*[71]) Es müßten also die Rechtsnormen, wenn sie aus natürlichen Triebfedern herstammen sollten, noch in höherem Grade indirekt und künstlich entstanden sein.[72]) In Wahrheit ist Selbstliebe ihr Ursprung; und da die Selbstliebe des einen der des anderen entgegensteht, so müssen sich die verschiedenen Affekte der Interessenten so ausgleichen, daß sie in ein *System* des Verhaltens und der Lebensführung sich zusammenschließen können. Dies System, das das Interesse jedes Individuums umfaßt, ist natürlich dem allgemeinen Wohl günstig, so gewiß dies von den Erfindern nicht beabsichtigt wurde.

II. An zweiter Stelle ist zu bemerken, daß alle Arten von Laster und Tugend unmerklich in einander übergehen und sich einander in so unwahrnehmbaren Graden nähern können, daß es sehr schwer, wenn nicht unmöglich wird, zu bestimmen, wann jenes aufhört und diese beginnt. Aus dieser Beobachtung nun können wir ein neues Argument für unser obiges Prinzip schöpfen. Ganz unabhängig stehen [in diesem Punkte] den verschiedenen Arten von Lastern und Tugenden Rechte, Verpflichtungen und Eigentum gegenüber. Es steht fest, daß diese keine so unmerkliche Abstufung zulassen.

Ein Mensch besitzt entweder ein volles und ganzes Eigentumsrecht, oder er besitzt gar keines; er ist entweder durchaus verpflichtet, eine Handlung zu tun, oder er unterliegt keinerlei Verpflichtung dazu. Wenn auch die bürgerlichen Gesetze von einem vollkommenen und unvollkommenen Recht auf eine Sache reden, so ist doch leicht zu sehen, daß dies auf einer Fiktion beruht, die nicht in der Vernunft begründet ist und demnach

71) Die Rechtsordnung bedeutet eine Einschränkung des natürlichen Triebes; sie kann also nicht aus einem solchen stammen. Bemerkt man dagegen, es könne recht wohl ein natürlicher Trieb eingeschränkt werden, durch einen höheren und ebenso natürlichen Trieb, so erwidert H., daß auch der höchste der natürlichen Triebe, zugleich der einzige der hier in Betracht kommen könne, durch die Rechtsordnung diszipliniert werde.

72) Wenn das natürliche Wohlwollen sich Schranken auferlegte und dadurch die Rechtsordnung schüfe, so müßte die Rechtsordnung erst recht eine künstliche Veranstaltung heißen.

Digitized by Google

unsere Ansicht über Rechtlichkeit und Billigkeit nicht beeinflussen kann. Wenn ein Mensch ein Pferd auch nur für einen Tag mietet, so hat er während dieser Zeit ein volles Recht, dasselbe zu benutzen, gerade so wie der, den wir den Eigentümer des Pferdes nennen, es an jedem anderen Tage hat. Der Gebrauch mag der Zeit und dem Umfange nach begrenzt sein; das Recht selbst ist einer solchen Abstufung nicht fähig; es ist ein unbeschränktes und volles in der Sphäre, auf die es sich erstreckt. Dem entspricht es auch, daß dies Recht in einem einzigen Augenblick entstehen und vergehen kann. Jemand erlangt das Eigentum an eine Sache durch Okkupation oder Zustimmung des Besitzers vollständig und verliert es wiederum durch seine eigene Zustimmung, ohne daß dabei irgend etwas von der unmerklichen Abstufung stattfände, die bei anderen Qualitäten und Beziehungen bemerkbar ist. Da es so steht in bezug auf Eigentum, Rechte und Verpflichtungen, so frage ich, wie steht es in bezug auf Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit? Mag man diese Frage beantworten wie man will, immer verwickelt man sich in unlösliche Schwierigkeiten. Antwortet ihr, Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit lassen keine Abstufung zu und laufen unmerklich in einander, so widersprecht ihr ausdrücklich dem vorangehenden Satz, daß Verpflichtung und Eigentum einer solchen Abstufung nicht fähig sind. Diese stehen ja zur Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit in voller Abhängigkeitsbeziehung, folgen also denselben in jeder ihrer Abstufungen. Wo vollständige Rechtlichkeit ist, da ist auch das Eigentum vollständig; wo die Rechtlichkeit unvollständig ist, da muß auch das Eigentum unvollständig sein. Und umgekehrt, läßt das Eigentum keine solche Abstufungen zu, so müssen dieselben auch mit der Rechtlichkeit unverträglich sein. Gebt ihr aber diesen letzten Satz zu, behauptet ihr also, Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit können keine Grade haben, so behauptet ihr tatsächlich, daß sie *von Natur* weder schlecht noch tugendhaft sind; denn Schlechtigkeit und Tugend, sittlich Gutes und sittlich Böses, überhaupt alle *natürlichen* Eigenschaften, gehen unmerklich in einander über, sodaß sie in vielen Fällen nicht unterscheidbar sind.

Es ist aber freilich der Mühe wert hinzuzufügen, daß das abstrakte Denken und die allgemeinen philosophischen und Rechtsgrundsätze zwar die Regel aufstellen, *daß Eigentum, Recht und Verpflichtung keine Grade zulassen*, daß es uns aber in unserer

Digitized by Google

gewöhnlichen und nachlässigen Art zu denken sehr schwer wird, diesen Standpunkt festzuhalten, und daß wir *im Stillen* sogar dem entgegengesetzten Grundsatz huldigen. Ein Gegenstand muß entweder einem Menschen gehören oder einem anderen. Eine Tat soll geschehen oder nicht. Die Notwendigkeit, sich in diesem Entweder — Oder auf eine bestimmte Seite zu stellen und die häufige Unmöglichkeit eine richtige Mitte zu finden, nötigen uns freilich, wenn wir über die Sache *nachdenken*, anzuerkennen, daß Eigentum und Verpflichtung jederzeit vollkommen sind. Betrachten wir aber andererseits den Ursprung von Eigentum und Verpflichtung und überzeugen uns, daß dieselben auf den allgemeinen Nutzen und teilweise auf die Neigungen der Einbildungskraft sich gründen und daß diese Gründe selten eindeutig auf eine bestimmte Entscheidung hindrängen, so sind wir naturgemäß geneigt, anzunehmen, daß diese sittlichen Beziehungen eine unmerkliche Abstufung zulassen. Daher kommt es, daß bei Vergleichen, bei denen mit Zustimmung der Parteien die Sache ganz in den Händen der Schiedsrichter liegt, diese gewöhnlich so viel Billigkeit und Rechtlichkeit auf beiden Seiten finden, daß sie sich veranlaßt sehen, einen Mittelweg einzuschlagen und das Streitobjekt zwischen den Parteien zu teilen. Zivilrichter, die diese Freiheit nicht haben, sondern eine bestimmte Entscheidung zu Gunsten der einen oder der anderen Partei fällen müssen, wissen oft nicht, wie sie entscheiden sollen und sehen sich [schließlich] genötigt, den aller oberflächlichsten Motiven zu folgen. Halbe Rechte und Verpflichtungen, die im täglichen Leben so natürlich scheinen, sind vor ihrem Tribunal absoluter Widersinn; deshalb müssen sie oft halbe Beweise als ganze gelten lassen, um die Angelegenheit in einer oder der anderen Weise zu Ende zu bringen.

III. Das dritte gleichartige Argument, das ich hier anführen will, ist folgendes: Betrachten wir den gewöhnlichen Verlauf der menschlichen Handlungen, so finden wir, daß der Geist sich nicht durch allgemeine und universelle Regeln einschränkt, sondern in den meisten Fällen so handelt, wie es seinen gegenwärtigen Motiven und Neigungen entspricht. Jede Handlung ist ein besonderes, individuelles Ereignis, sie muß daher aus besonderen Beweggründen und aus unserer augenblicklichen Stellung in unserem eigenen Innern und zur übrigen Welt entspringen. Verallgemeinern wir auch bei ge-

Digitized by Google

wissen Anlässen unsere Motive über eben diese Umstände, die sie erzeugten, hinaus, und erwächst daraus etwas, wie *allgemeine Regeln* unseres Verhaltens, so ist doch leicht zu bemerken, daß diese Regeln nicht vollständig unbeugsam sind, sondern allerlei Ausnahmen zulassen. Da dies der gewöhnliche Verlauf der menschlichen Handlungen ist, so dürfen wir schließen, daß die Rechtsnormen, da sie allgemein und vollständig unbeugsam sind, nicht aus der Natur hergeleitet und nicht das unmittelbare Erzeugnis irgendwelcher natürlicher Motive oder Neigungen sein können.[73]) Keine Handlung kann sittlich gut oder schlecht sein, ohne daß wir durch einen natürlichen Affekt oder ein natürliches Motiv zu derselben getrieben oder von ihr zurückgehalten werden; offenbar muß darnach die Sittlichkeit allen den Wandlungen unterliegen, die dem Affekt eigentümlich sind.

[Nehmen wir nun an:] Zwei Menschen streiten um ein Landgut. Einer derselben ist reich, Junggeselle und ein Tor; der andere ist arm, ein verständiger Mann und hat eine zahlreiche Familie. Der erstere ist mein Feind, der letztere mein Freund. Mag mich in dieser Sache die Rücksicht auf das Allgemeinwohl oder auf ein Privatinteresse, Freundschaft oder Feindschaft bestimmen, in jedem Falle werde ich mich veranlaßt sehen, mein Bestes zu tun, um dem letzteren das Landgut zu verschaffen. Keine Rücksicht auf Recht und Eigentum der Personen würde mich zurückhalten können, wäre ich nur von natürlichen Motiven ohne Zügelung derselben durch andere Motive getrieben.

Und da [unter dieser Voraussetzung] in der Tat das „Eigentum" nur auf das sittliche Bewußtsein sich gründen könnte, da andererseits alle Sittlichkeit basiert auf dem gewöhnlichen Verlauf unserer Affekte und Handlungen, und da diese wiederum durch Motive bestimmt werden, die den besonderen Umständen entspringen, so entspräche offenbar solch parteiliches Verhalten der strengsten Sittlichkeit und könnte niemals eine Verletzung des „Eigentums" sein.

Nähmen sich Menschen die Freiheit, den Gesetzen der Gesellschaft gegenüber so zu handeln, wie sie es in jeder anderen Sache tun, so würden sie in den meisten Fällen nach Urteilen verfahren, die den besonderen Umständen an-

73) Rechtsnormen sind *Normen*; wir verfahren aber *„natürlicherweise"* nicht nach Normen.

Digitized by Google

gepaßt sind, d. h. sie würden jedesmal den Charakter und die Verhältnisse der Personen ebensosehr wie die allgemeine Natur der betreffenden Frage in Betracht ziehen. Es liegt aber auf der Hand, daß dies eine unendliche Verwirrung in der menschlichen Gesellschaft hervorrufen, und daß die Begehrlichkeit und Parteilichkeit der Menschen schnell Unordnung in die Welt bringen würden, wenn die Menschen nicht durch allgemeine und unbeugsame Gesetze in Schranken gehalten wären.

In Anbetracht dieses Übelstandes nun führten die Menschen jene Gesetze ein und kamen überein, sich durch allgemeine Regeln, die von Haß und Zuneigung und von der Rücksicht darauf, was das private und öffentliche Interesse im einzelnen Falle zu fordern scheint, unabhängig sind, zu zügeln. Diese Regeln sind also künstlich für einen bestimmten Zweck erfunden und stehen im Gegensatz zu den allgemeinen Prinzipien der menschlichen Natur, die sich den Umständen anpassen und keine feste, unveränderliche Art des Verhaltens kennen.

Ich sehe nicht, wie ich mich in dieser Sache leicht sollte irren können. Ich erkenne deutlich, daß ein Mensch, der sich in seinem Verhalten zu anderen Menschen allgemeinen, unbeugsamen Regeln unterwirft, gewisse Dinge als deren Eigentum ansehen, und daß er dies Eigentum für geheiligt und unantastbar halten muß. Kein Satz aber kann überzeugender sein als der, daß der Begriff des Eigentums vollständig unverständlich ist, wofern nicht der Begriff der Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit vorausgesetzt ist, und daß ebenso die Tugenden bezw. Untugenden der Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit unverständlich bleiben, wenn nicht von der Sittlichkeit unabhängige Motive uns zu den rechtlichen Handlungen antreiben und von rechtswidrigen zurückhalten. Mögen die sittlichen Motive sein, welche sie wollen, in jedem Falle müssen sie sich den Umständen anpassen und müssen allen Veränderungen, denen die menschlichen Angelegenheiten in ihrer ewigen Umwälzung unterworfen sind, Rechnung tragen. Sie sind folglich eine sehr ungeeignete Grundlage für Regeln, die streng und unbeugsam sind, wie die Gesetze des Naturrechts. Sondern es liegt auf der Hand, daß diese Gesetze nur aus menschlichen Übereinkommen entstehen konnten, nachdem die Menschen die Verwirrungen erkannt hatten, die entstehen müssen, wenn man natürlichen und wandelbaren Grundsätzen folgt.

Digitized by Google

Nach allem dem müssen wir annehmen, daß die Unterscheidung zwischen Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit zwei verschiedene Grundlagen hat, nämlich die Grundlage des Interesses, das dann sich einstellt, wenn die Menschen die Unmöglichkeit einsehen, in der Gesellschaft zu leben, ohne daß sie sich durch gewisse Regeln einschränken, und die Grundlage der *Sittlichkeit*, die dann sich ergibt, wenn die Forderung dieses Interesses einmal verstanden ist, und die Menschen Lust fühlen bei der Betrachtung von Handlungen, die zum Frieden der Gesellschaft beitragen, und Unlust bei der Betrachtung solcher, die demselben entgegenstehen.

Die willkürliche und künstliche Übereinkunft von Menschen schafft jenem Interesse Geltung. Insofern sind jene Rechtsnormen als *künstliche* anzusehen. Ist aber jenes Interesse einmal zur Geltung gebracht und anerkannt, so folgt das Gefühl der Sittlichkeit der Beobachtung dieser Normen als etwas *Natürliches* und ganz von selbst nach. Doch wird dies Gefühl ohne Zweifel noch durch künstliche Mittel gesteigert. Die öffentliche Unterweisung der Politiker und die private Erziehung der Eltern trägt dazu bei, daß wir das Gefühl des Ehrenvollen und Pflichtmäßigen gewinnen, wenn wir unsere Handlungen in bezug auf das Eigentum anderer strenge regeln. —

Siebenter Abschnitt.

Vom Ursprung der Regierung.[74])

Nichts ist gewisser, als daß die Menschen in hohem Maße durch ihr Interesse bestimmt werden, und daß sie, selbst wenn ihre Sorge über die eigene Person hinausgeht, damit doch immer in der Nähe derselben bleiben; im täglichen Leben denken sie gewöhnlich nur an ihre nächsten Freunde und Bekannten. Ebenso gewiß ist, daß Menschen ihren Vorteil nicht wirksamer wahrnehmen können, als durch allgemeine, unbeugsame Einhaltung der Rechtsnormen, durch die allein die Gesellschaft erhalten und sie selbst vor dem elenden und

74) Government; besser erschiene mehrfach die Übersetzung mit „Staatsgewalt".

Digitized by Google

wilden Zustand, den man gemeinhin als *Naturzustand* bezeichnet, bewahrt bleiben können. Und so groß das Interesse aller Menschen an der Erhaltung der Gesellschaft und an der Befolgung der Rechtsnormen ist, so klar liegt es auf der Hand; so daß es selbst den rohesten und ungebildetsten Menschen einleuchten muß; ja es ist fast unmöglich, daß irgend jemand, der die Gesellschaft kennt, sich über diesen Punkt täusche. Da nun die Menschen so aufrichtig an ihrem Interesse hängen, und ihr Interesse mit der Befolgung der Rechtsnormen so enge zusammenhängt, und da dieses Interesse so gewiß und so allgemein zugestanden ist, so könnte man fragen: Wie ist es dann möglich, daß Störungen in der Gesellschaft vorkommen, und welche Triebfeder in der menschlichen Natur ist *mächtig* genug, um einen so starken Affekt zu unterdrücken, und *heftig* genug, um eine so klare Erkenntnis zu trüben?

Als wir von den Affekten redeten, bemerkten wir, daß die Menschen in hohem Grade von der Einbildungskraft beherrscht werden, und daß ihre Neigungen mehr bestimmt werden durch das Licht, in dem ein Gegenstand ihnen erscheint, als durch dessen wirklichen und inneren Wert. Das, was eine starke und lebhafte Vorstellung in ihnen hervorruft, drängt gewöhnlich das mehr im Dunkel Liegende zurück, und es gehört ein großes Übergewicht des Wertes der Gegenstände dazu, um das richtige Verhältnis herzustellen. Was im Raume und in der Zeit uns unmittelbar nahe liegt, weckt eine solche [lebhaftere] Vorstellung in uns, und hat einen entsprechenden Einfluß auf den Willen und die Affekte und wirkt gemeinhin mit mehr Kraft als ein Gegenstand, der entfernter und matter beleuchtet ist. Mögen wir auch voll überzeugt sein, daß der letztere Gegenstand wertvoller ist als der erstere, wir sind doch nicht imstande, unsere Handlungen nach diesem Urteil einzurichten, sondern geben dem Drängen unserer Affekte nach, die immer für das eintreten, was nahe ist und unmittelbar vor uns liegt.

Dies ist die Ursache dafür, daß Menschen so oft im Widerspruch zu ihrem erkannten Interesse handeln, und besonders, daß sie einen kleinen gegenwärtigen Vorteil der Aufrechthaltung der Ordnung in der Gesellschaft, die so sehr von der Einhaltung der Rechtsnormen abhängt, vorziehen.

Die Folgen des Verstoßes gegen die Rechtsordnung scheinen sehr fern zu liegen und scheinen darum einen unmittelbaren

Digitized by Google

Vorteil, der aus demselben gewonnen werden kann, nicht aufzuwiegen. Freilich, jene Folgen sind trotz ihrer Entfernung nicht weniger wirklich. Da aber alle Menschen in gewissem Grade jener Schwäche unterworfen sind, so muß es geschehen, daß Verletzungen der Rechtsordnung in der Gesellschaft sehr häufig werden und daß der Verkehr der Menschen dadurch sehr gefährlich und unsicher wird. Du hast dieselbe Neigung wie ich, das Nähere dem Entfernteren vorzuziehen. Du wirst also, ebenso wie ich, von Natur zu rechtswidrigen Handlungen getrieben. Ich ahme dein Beispiel nach und werde dadurch auf den Weg der Rechtsverletzung getrieben; zugleich gibt mir dein Beispiel noch einen besonderen Vorwand zur Verletzung der [Gesetze der] Rechtlichkeit, sofern ich mir sagen muß, daß ich mit meiner Ehrlichkeit der Gefoppte wäre, wenn ich allein mir strenge Zurückhaltung auferlegte inmitten der Zügellosigkeit anderer.

Diese Eigenschaft der menschlichen Natur ist nun aber nicht nur sehr gefährlich für die Gesellschaft, sondern es scheint auch bei flüchtiger Betrachtung, als gäbe es kein Mittel dagegen. In der Tat kann das Mittel nur aus der Zustimmung der Menschen hervorgehen; Menschen aber sind unfähig, von selbst das Entfernte dem Nahen vorzuziehen und werden daher nie in etwas willigen, das sie zu diesem Entscheid nötigt und in so fühlbarer Weise ihren natürlichen Triebfedern und Neigungen zuwiderläuft. Wer sich für das Mittel entscheidet, entscheidet sich auch für den Zweck. Ist es uns also unmöglich, das Entferntere vorzuziehen, so ist es uns ebenso unmöglich, uns [freiwillig] einer Macht zu unterwerfen, die uns zu einer solchen Handlungsweise zwingen würde.

Aber hier zeigt es sich, daß diese Schwäche der menschlichen Natur zu ihrem eigenen Heilmittel wird: Wir schaffen unserer Gleichgültigkeit gegen entfernte Dinge Abhilfe, aus keinem anderen Grunde, als weil wir von Natur zu dieser Gleichgültigkeit geneigt sind. Wenn wir die Dinge aus der Ferne betrachten, so verschwinden ihre kleinen Unterschiede und nun ziehen wir das vor, was an sich vorgezogen zu werden verdient, ohne das Besondere der jeweiligen Lage und Umstände zu berücksichtigen. Hieraus entsteht das, was man im uneigentlichen Sinne einen *Grund* nennt; es ist ein unser Wollen bestimmendes Moment, das häufig den Neigungen, die sich aus der Nähe eines Gegenstandes ergeben, widerspricht.

Digitized by Google

Wenn ich über eine Handlung nachdenke, die ich in Jahresfrist tun soll, so bin ich immer entschlossen, das Wertvollere zu wählen, mag es zu dieser Zeit mich näher oder weniger nahe angehen; kein Unterschied in diesem Punkt beeinflußt meine jetzigen Absichten und Entschlüsse. Meine Entfernung von der schließlichen Entscheidung läßt alle jene kleinen Unterschiede verschwinden und nur der allgemeine und deutliche Unterschied zwischen dem Gut und dem Übel wirkt auf mich. Bei größerer Annäherung dagegen treten jene Umstände, die ich zuerst übersah, heraus und gewinnen Einfluß auf mein Handeln und meine Neigungen. Jetzt entsteht eine besondere Neigung zu dem *gegenwärtigen* Gut, und diese macht es mir schwer, an meinem ersten Vorsatz und Entschluß unverbrüchlich festzuhalten. Diese natürliche Schwäche kann ich sehr beklagen und ich kann mich auf alle mögliche Weise bemühen, davon frei zu werden. Ich kann im Studium und stillem Nachdenken Hilfe suchen oder im Rat von Freunden; in häufigem Überlegen und wiederholten Entschlüssen. Endlich aber sehe ich, wie erfolglos das alles ist. Und dann greife ich vielleicht mit Freuden nach jedem Mittel, durch das ich mir eine Nötigung auferlegen und mich vor dieser Schwäche schützen kann.

Die einzige Schwierigkeit besteht nun in der Auffindung dieses Mittels, durch das die Menschen ihrer natürlichen Schwäche abhelfen und sich die Nötigung auferlegen, die Normen des Rechtes und der Billigkeit einzuhalten, trotz ihrer heftigen Neigung, das Nähere dem Entfernteren vorzuziehen. Offenbar nun kann ein solches Mittel keinen Erfolg haben, wenn es nicht diese Neigung ändert. Und da es unmöglich ist, etwas wesentliches in unserer Natur zu ändern oder abzustellen, so können wir nichts anderes tun, als unsere Lage und Umstände so zu verändern, daß die Einhaltung der Rechtsnormen unser nächstes und ihre Übertretung unser entferntestes Interesse wird. Dies ist aber unausführbar in bezug auf die ganze Menschheit; es kann nur wenigen gegenüber geschehen. Nur wenige können wir in solcher Weise unmittelbar für die Ausübung der Rechtsnormen interessieren.

Und diese wenigen nun, das sind die Personen, die wir bürgerliche Obrigkeit, Könige und Minister, Leitende und Regierende nennen. Sie sind dem größten Teil des Staates gegenüber neutrale Persönlichkeiten und haben daher kein

Digitized by Google

oder nur ein sehr entferntes Interesse an Akten der Rechtswidrigkeit; sie sind mit ihrem augenblicklichen Zustand und mit ihrer Stellung in der Gesellschaft zufrieden und haben daher ein unmittelbares Interesse an allen Akten, die den Rechtsnormen gemäß sind, da diese zur Erhaltung der Gesellschaft so notwendig sind.

Dies ist der Ursprung der bürgerlichen Regierung und [damit der bürgerlichen oder staatlichen] Gesellschaft. Die Menschen können weder bei sich noch bei anderen jene Beschränktheit der menschlichen Natur, die sie das nächste dem entfernteren vorziehen läßt, von Grund aus heilen. Sie können ihre Naturen nicht ändern. Sie können nur ihre Beziehung zu den Dingen ändern, indem sie die Einhaltung der Rechtsnormen zum unmittelbaren, ihre Verletzung zum entfernteren Interesse bestimmter Personen machen. Diese Personen werden dadurch veranlaßt, jene Normen nicht nur in ihrem eigenen Handeln inne zu halten, sondern auch andere zu derselben Ordnung zu nötigen und die Gebote der Billigkeit der ganzen Gesellschaft aufzuzwingen. — Nötigenfalls können dieselben auch anderen ein unmittelbares Interesse an der Befolgung der Rechtsnormen geben, d. h. sie können eine Anzahl von Zivil- und Militärbeamten ernennen, die sie bei der Regierung unterstützen.

Diese Aufrechterhaltung der Rechtsordnung ist aber, obzwar der Hauptvorteil der Existenz einer Regierung, doch nicht ihr einziger Vorteil. Heftige Affekte verhindern die Menschen, das Interesse, das sie an dem von der Billigkeit geforderten Verhalten gegen andere haben, deutlich zu verstehen. Und so verstehen sie auch die [Gebote der] Billigkeit selbst nicht, und werden parteilich zu ihren eigenen Gunsten. Diesem Übelstande wird auf dieselbe Weise abgeholfen, wie dem oben erwähnten. Dieselben Menschen, die die Rechtsnormen in Tat umsetzen, entscheiden auch die Streitigkeiten, welche über dieselben entstehen, und da sie dem größten Teil der Gesellschaft gegenüber neutral sind, so werden sie gerechter entscheiden, als jeder in seiner eigenen Angelegenheit tun würde.

Aus diesen beiden Dingen, *Ausführung* des Rechtes und *Entscheidung* über dasselbe, ziehen die Menschen den Vorteil der Sicherheit gegen die eigene und fremde Schwäche und Leidenschaft. Unter dem Schutz ihrer Regierung fangen sie an, die Annehmlichkeiten der Gesellschaft und der gegenseitigen Hilfeleistung in Ruhe zu genießen.

Digitized by Google

Die Regierung erstreckt ihren wohltätigen Einfluß aber noch weiter; sie schützt die Menschen nicht nur in den Vereinbarungen, die sie zu ihrem gegenseitigen Besten eingehen, sondern sie zwingt sie häufig, solche Vereinbarungen zu treffen und nötigt sie, ihren eigenen Vorteil in der Mitarbeit an allgemeinen Zwecken oder Zielen zu suchen. Keine Eigenschaft der menschlichen Natur erzeugt verhängnisvollere Irrungen, als diejenige, zufolge deren wir das Gegenwärtige dem Entfernteren und Späteren vorziehen und die Gegenstände mehr um ihrer Beziehung zu uns, als um ihres wahren Wertes willen wünschen. Es können wohl zwei Nachbarn sich vereinigen, um eine Wiese zu bewässern, die ihnen gehört. Für diese ist es leicht, sich wechselseitig zu kennen und jeder sieht unmittelbar, wenn er seinen Teil der Arbeit ungetan läßt, so bedeutet dies die Vereitelung des ganzen Unternehmens. Dagegen ist es sehr schwer, ja unmöglich, daß tausend Personen in solcher Weise zu einer Handlung sich vereinigen. Es ist schon schwer, in einem so verwickelten Falle einen klaren und einheitlichen Plan festzustellen, noch schwerer, ihn auszuführen; jeder wird einen Vorwand suchen, um sich von der Mühe und den Kosten zu befreien und die ganze Last den anderen aufzuhalsen. Die staatliche Gesellschaft erst hilft beiden Übelständen leicht ab. Die Obrigkeiten haben ein unmittelbares Interesse an dem Vorteil der größeren Menge ihrer Untertanen. Und sie brauchen niemand als sich selbst zu Rate zu ziehen, um einen Plan zur Förderung dieses Vorteils zu machen. Und da das Mißlingen eines Teiles der Ausführung — wenn auch nicht unmittelbar — mit dem Mißlingen des Ganzen zusammenhängt, so verhüten sie dasselbe; da sie ja weder unmittelbar noch mittelbar an dem Mißlingen ein Interesse haben. So werden Brücken gebaut, Häfen eröffnet, Wälle errichtet, Kanäle gezogen, Flotten ausgerüstet und Armeen geschult; überall durch die Fürsorge der Regierung, die zwar aus Menschen mit allen menschlichen Schwächen zusammengesetzt ist, aber immerhin vermöge einer der besten und feinsten menschlichen Erfindungen, die man ausdenken kann, ein Ganzes darstellt, das bis zu einem gewissen Grade von allen diesen Schwächen frei ist.

Digitized by Google

Achter Abschnitt.

Über die Quelle der Untertanenpflicht.

Obgleich die Regierung [oder Staatsgewalt] eine sehr nützliche und für die Menschheit unter Umständen sogar absolut notwendige Erfindung ist, so ist sie doch nicht unter *allen* Umständen notwendig. Es ist den Menschen nicht unmöglich, die Gesellschaft eine Zeit lang zu erhalten, ohne zu dieser Erfindung ihre Zuflucht zu nehmen. Die Menschen sind allerdings immer sehr geneigt, gegenwärtigen Vorteil dem späteren und entfernteren vorzuziehen, und es wird ihnen nicht leicht, der Versuchung zur Gewinnung eines Vorteils, den sie sofort genießen können, zu widerstehen, und sich davon abschrecken zu lassen durch die Furcht vor einem Übel, das in weiterer Ferne liegt. Diese Schwäche tritt aber weniger hervor, wo es wenig Besitztümer und Freuden des Lebens gibt und dieselben nur geringen Wert haben.

Und dies nun findet in der Kindheit der Gesellschaft immer statt. So ist etwa für einen Indianer die Versuchung, einen anderen aus seiner Hütte zu vertreiben oder ihm seinen Bogen zu stehlen, nicht groß, da er dieselben Güter schon besitzt; und das bessere Ergebnis, das etwa einer im Vergleich mit dem anderen beim Jagen oder Fischen erzielt, ist nur zufällig und vorübergehend und nicht sehr geeignet, den Frieden der Gesellschaft zu stören. Ich bin aus diesem Grunde weit entfernt, denjenigen Philosophen zuzustimmen, die behaupten, daß die Menschen ohne Regierung gar nicht zur Bildung einer Gesellschaft gelangen können. Ich behaupte vielmehr, die ersten Anfänge einer Regierung entstanden überhaupt nicht aus den Streitigkeiten zwischen Menschen, die einer und derselben Gesellschaft angehörten, sondern aus Streitigkeiten zwischen verschiedenen Gesellschaften. Zu Streitigkeiten der letzteren Art aber kann es kommen auch bei geringerem Reichtum. Die Menschen fürchten bei gemeinsam unternommenen Kriegen und Gewalttaten nur die Gegenwehr, auf die sie stoßen, und diese erscheint ihnen, da sie davon gemeinsam betroffen werden, weniger schrecklich. Weil sie von Fremden kommt, scheint sie zugleich weniger verderblich in ihren Folgen, als wenn ein einzelner einen Genossen sich feindlich gegenüberstehen sieht, mit dem es ihm vorteilhaft

Digitized by Google

wäre, in friedlichem Verkehr zu stehen und ohne dessen Gesellschaft er nicht existieren kann.

Ein auswärtiger Krieg erzeugt bei einer Gesellschaft ohne Regierung aber notwendigerweise den Bürgerkrieg. Werft irgendwie beträchtliche Güter unter die Menschen und sie fangen augenblicklich Streit an; denn jeder strebt, das zu erlangen, was ihm gefällt, ohne Rücksicht auf die Folgen. In einem auswärtigen Kriege steht aber das größte Gut, Leib und Leben, auf dem Spiel; jeder scheut darum die gefährlichen Plätze, greift nach den besten Waffen, sucht wegen der kleinsten Wunden vom Kampfe loszukommen; und die Gesetze, die wohl eingehalten wurden, als die Menschen ruhig dahinlebten, könnnen jetzt, in der Erregung des Krieges, nichts mehr ausrichten.[75])

Dies bestätigt die Betrachtung der *amerikanischen* Stämme, in denen Menschen in Eintracht und Freundschaft miteinander leben ohne irgend eine anerkannte Regierung. Sie kennen keine Unterwürfigkeit gegen einen einzelnen aus ihrer Mitte, außer in Kriegszeiten, wo ihr Führer einen Schatten von Autorität besitzt, den er indessen wieder verliert bei der Rückkehr aus dem Felde und der Wiederherstellung des Friedens mit den Nachbarstämmen. Die Autorität aber, der sie sich im Kriege unterstellten, zeigt ihnen die Vorzüge einer Regierung und lehrt sie, Zuflucht zu einer solchen zu nehmen, wenn in der Folge, sei es durch Plünderung, die sie in einem Kriege übten, sei es durch Handel, oder durch glückliche Erfindungen ihre Reichtümer und Besitztümer so beträchtlich geworden sind, daß sie geneigt sind, gelegentlich zu vergessen, welches Interesse sie an der Erhaltung des Friedens und der Rechtsordnung haben.

Hierin liegt u. a. ein einleuchtender Grund dafür, daß alle Regierungen zuerst monarchisch sind, ohne jede Mischung und Modifikation, und daß Republiken erst durch die Mißbräuche

---

75) Der Widerspruch zwischen diesem Absatz und dem Schluß des vorangehenden ist nicht unlösbar. Angehörige eines Stammes können untereinander *ohne* Nötigung durch die Staatsgewalt sich vertragen, da die Gefahr, welche innere Streitigkeiten in sich bergen, unmittelbarer sich *aufdrängt*. Dies hindert nicht, daß auswärtige Kriege als *tatsächlich* für die innere Sicherheit gefahrdrohender sich ausweisen. Sie wecken besondere Leidenschaften. Und diese machen es unmöglich, daß die Ordnung ohne Staatsgewalt aufrechterhalten werde oder bleibe.

Digitized by Google

der Monarchien und der despotischen Gewalt entstehen. Feldlager sind die wahren Mütter der Städte. Krieg kann wegen der Promptheit, die er in allen Dingen fordert, nicht geführt werden, ohne die Autorität einer einzelnen Person, und diese Art der Autorität setzt sich dann naturgemäß fort in der bürgerlichen Regierung, die der militärischen folgt. Diese Erklärung der Entstehung der Monarchie halte ich für natürlicher als die gewöhnliche aus dem patriarchalischen Regiment oder der Autorität des Vaters, die zuerst in einer Familie stattfinde und die Glieder derselben an die Herrschaft einer einzelnen Person gewöhne.

[An sich aber] ist Gesellschaft ohne Regierung einer der natürlichsten Zustände der Menschheit. Er muß auch bei der Verbindung vieler Familien und noch lange nach der ersten Generation bestehen bleiben. Nur ein Zuwachs an Reichtum und Besitz konnte die Menschen nötigen, diesen Zustand zu verlassen. Alle Gesellschaften sind aber bei ihrer ersten Bildung so barbarisch und unwissend, daß viele Jahre vergehen müssen, ehe ihre Besitztümer so anwachsen können, daß sie den Menschen den Genuß des Friedens und der Eintracht trüben.[76])

So gewiß es aber auch den Menschen möglich ist, eine kleine, unkultivierte Gesellschaft ohne Regierung zu erhalten, so gewiß ist es ganz unmöglich, eine Gesellschaft ohne Rechtsordnung zu erhalten und ohne die Befolgung jener drei Fundamentalgesetze, die die Sicherheit des Besitzes, seine Übertragung durch Zustimmung und das Halten von Versprechungen fordern. Diese gehen demnach der Regierung voran; sie legten eine Verpflichtung auf, ehe an die Pflicht der Untertanentreue gegen die Obrigkeit auch nur gedacht wurde. Ja, ich gehe weiter und behaupte, es muß angenommen werden, daß die Regierung, *bei ihrer ersten Einführung* natürlicherweise jenen Gesetzen des Naturrechtes und besonders demjenigen, welches das Halten von Versprechungen fordert, ihre verpflichtende Kraft verdankte. Haben die Menschen einmal eingesehen, daß eine Regierung nötig ist, um den Frieden zu erhalten und die

76) Hume läßt sich hier in seinen Gedanken noch mehr gehen als manchmal sonst. Erst macht der Krieg, dann macht der Reichtum die Staatsgewalt notwendig. Eine Art Vermittelung bringt der Gedanke, daß die Menschen durch Krieg zu Reichtum kommen. Aber in den letzten Sätzen erscheint nicht der Krieg, sondern Kenntnis und Bildung als Quelle des Reichtums.

Digitized by Google

Rechtsnormen auszuführen, so versammeln sie sich naturgemäß, wählen eine Obrigkeit, bestimmen deren Macht und *versprechen* ihr Gehorsam. Das Versprechen gilt dabei schon herkömmlichermaßen als etwas, das verbindende Kraft hat und Sicherheit gewährt, und dem eine sittliche Verpflichtung anhaftet. Das Versprechen muß demnach als die ursprüngliche Sanktion der Obrigkeit und als erste Quelle der Verpflichtung zum Gehorsam gegen dieselbe angesehen werden. Diese Begründung der Untertanentreue scheint so natürlich, daß sie die Grundlage unserer modernen Staatslehre wurde und gewissermaßen das Glaubensbekenntnis einer Partei bildet, die sich mit Recht der Gesundheit ihrer Philosophie und der Freiheit ihres Denkens rühmt. „Alle Menschen" sagen sie, „sind frei und gleichberechtigt geboren: Obrigkeit und Überordnung kann nur zurecht bestehen auf Grund der Einwilligung. Die Einwilligung der Menschen bei Einführung der Obrigkeit legt ihnen dann eine neue Verpflichtung auf, von der die Gesetze des Naturrechtes nichts wissen. Die Menschen sind also nur deshalb verpflichtet, ihren Obrigkeiten zu gehorchen, weil sie es *versprochen haben*; hätten sie nicht entweder ausdrücklich oder stillschweigend ihr Wort gegeben, Untertanentreue zu bewahren, so würde dies niemals ein Teil ihrer sittlichen Pflicht geworden sein".

Diese Betrachtungsweise ist nun aber vollkommen irrig, wenn sie so weit ausgedehnt wird, daß sie die Obrigkeit in allen Zeitaltern und unter allen Verhältnissen umfaßt. Ich behaupte, die Untertanentreue ist zwar ursprünglich auf die verpflichtende Kraft von Versprechungen gegründet und wird eine Zeitlang durch diese verpflichtende Kraft aufrecht erhalten; aber sie schlägt bald selbständige Wurzeln und bekommt selbständige, von allen Kontrakten unabhängige verpflichtende Kraft und Autorität. Dies ist ein wichtiges Prinzip, das wir mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit prüfen müssen, ehe wir von da weitergehen.

Für jene Philosophen, welche den Rechtssinn als eine natürliche Tugend ansehen, die allen menschlichen Vereinbarungen vorausgehe, ist es richtig gedacht, wenn sie die bürgerliche Untertanentreue auf die Bindung durch ein Versprechen zurückführen und behaupten, daß nur unsere eigene Zustimmung uns zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichte. Regierung ist offenbar eine menschliche Erfindung und der

Digitized by Google

Ursprung der meisten Regierungen ist aus der Geschichte bekannt. Darnach muß notwendig derjenige, der auch die *bürgerlichen* Pflichten[77]) eine *natürliche* sittliche Verpflichtung in sich schließen läßt, weiter zurückgreifen, um die Quelle dieser Pflichten zu finden.

Damit sind denn nun auch jene Philosophen schnell bei der Hand, indem sie versichern, die Gesellschaft sei ebenso alt, wie das Menschengeschlecht, und jene drei fundamentalen Naturgesetze seien so alt wie die Gesellschaft. Und indem sie nun das Alter und den dunklen Ursprung dieser Gesetze voraussetzen, leugnen sie erst, daß dieselben künstliche und willkürliche Erfindungen der Menschen seien und versuchen dann, auf sie jene anderen Pflichten, deren Künstlichkeit offenbarer ist, aufzupfropfen.[78])

Indessen wir sind jetzt über diesen Punkt aufgeklärt und haben gefunden, daß die *natürliche*, ebensowohl wie die *bürgerliche* Rechtsordnung[79]) ihren Ursprung in menschlichen Vereinbarungen hat; und demgemäß erscheint es uns ohne weiteres als fruchtlos, wenn man die einen auf die anderen zurückführen, und in den Gesetzen des Naturrechtes für unsere bürgerlichen Pflichten eine *bessere* Grundlage finden will als es das Interesse und die menschliche Übereinkunft ist; während doch in Wahrheit diese Gesetze gleichfalls auf dieser Grundlage aufgebaut sind. Von welcher Seite wir auch den Gegenstand betrachten mögen, immer finden wir, daß diese beiden Arten der Pflicht genau auf demselben Boden stehen und die-

77) Damit ist eben jene Pflicht der Untertanentreue oder des Gehorsams gegen die Staatsgewalt gemeint.

78) Im Text heißt es: ingraft them on those other duties. Der Sinn verlangt aber die Umkehrung: ingraft on them those other duties. — Solche sinnstörende Schreib- oder Druckfehler sind auch sonst in der Ausgabe von Green und Grose stehen geblieben. — Die „anderen Pflichten", von denen hier die Rede ist, das sind wiederum die Pflichten des Gehorsams gegen die Staatsgewalt. Diese *müssen* nach H. als künstlich oder abgeleitet angesehen werden. Dieser Forderung nun genügten jene Philosophen, gegen die H. hier angeht, indem sie dieselben aus der Verpflichtung, Versprechungen zu halten, aus dieser in ihren Augen natürlichen, in den Augen Humes nicht minder künstlichen Verpflichtung, ableiteten.

79) D. h. die Staatsgewalt bezw. die Autorität derselben. Die natürliche Rechtsordnung ist die durch wechselseitige Übereinkunft geschaffene und *unmittelbar* vom Interesse aller einzelnen getragene, also noch nicht durch eine Staatsgewalt erzwungene.

Digitized by Google

selbe Quelle, sowohl *ihrer ersten Erfindung* als ihrer *sittlichen Verpflichtung* haben. Sie sind geschaffen, um denselben Übelständen abzuhelfen und gewinnen ihre sittliche Sanktion in derselben Weise, d. h. durch die Abstellung dieser Übelstände. Wir werden versuchen, diese zwei Punkte so klar als möglich zu beweisen.

Wir haben schon gezeigt, daß die Menschen die drei fundamentalen Gesetze des Naturrechtes *erfanden*, als sie die Notwendigkeit der menschlichen Gesellschaft für ihre Erhaltung einsahen, und entdeckten, daß es unmöglich sei, irgendwie miteinander zu verkehren, ohne eine wechselseitige Einschränkung der natürlichen Begehrungen. Die gleiche Selbstliebe, die die Menschen treibt, einander zu befeinden, erzeugt, wenn sie eine neue und zweckmäßigere Richtung nimmt, die Regeln der Rechtsordnung und wird zum *ersten* Anlaß ihrer Ausführung.

Merken nun aber die Menschen, daß die Rechtsnormen zwar ausreichen, um die Gesellschaft zu erhalten, daß es ihnen aber aus sich selbst heraus unmöglich ist, diese Normen in großen und kultivierten Gesellschaften *aufrecht* zu erhalten, so führen sie die Obrigkeit ein; sie machen diese neue Erfindung zur Erreichung ihrer Zwecke und zur Erhaltung der alten oder zur Erwerbung neuer Vorteile durch strenge Ausübung der Rechtsnormen. Unsere *bürgerlichen* Pflichten[80]) hängen also insoweit mit unseren *natürlichen* zusammen, daß die ersteren hauptsächlich um der letzteren willen erfunden sind; d. h. daß den Hauptzweck der Obrigkeit die Nötigung der Menschen zur Einhaltung der natürlichen Rechtsnormen bildet. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet steht aber jene natürliche Rechtsnorm, welche die Erfüllung von *Versprechungen* fordert, auf einer Linie mit den übrigen; auch ihre genaue Einhaltung muß als Wirkung der Einrichtung einer Obrigkeit angesehen werden, und nicht umgekehrt der Gehorsam gegen die Obrigkeit als Wirkung der Verbindlichkeit eines Versprechens.

Das Ziel unserer bürgerlichen Pflichten ist die Erzwingung der natürlichen Pflichten; aber das *erste**) Motiv der Erfindung wie der Ausführung beider ist nichts als Selbstsucht. Dies hindert doch nicht, daß das Interesse an dem Gehorsam gegen

---

80) D. h. die Pflichten der Untertanentreue oder des Gehorsams gegen die Obrigkeit.

*) Das erste der Zeit, nicht der Bedeutung nach.

Digitized by Google

die Obrigkeit von dem Interesse an der Erfüllung von Versprechungen verschieden ist. Also müssen wir auch die Verpflichtung als eine verschiedene betrachten. Der Gehorsam gegen die bürgerlichen Obrigkeiten ist zur Erhaltung der Ordnung und Eintracht in der Gesellschaft notwendig. Versprechungen zu halten ist notwendig, damit gegenseitiges Vertrauen und Zuversicht bei den gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens bestehen könne. Die Ziele also und die Mittel sind bei beiden vollkommen verschieden; es ist demnach keines von beiden dem anderen untergeordnet.

Um dies noch deutlicher zu machen, berücksichtigen wir, daß Menschen sich häufig durch Versprechungen zu dem verpflichten, was, auch ohne solches Versprechen, ihr eigener Vorteil gefordert hätte. Sie tun dies u. a., wenn sie anderen dadurch eine vollere Sicherheit geben wollen, daß sie ein neues Band des Interesses zu einem schon vorhandenen hinzufügen.[81]) [Dies ist wohl verständlich:] Das Interesse an der Erfüllung von Versprechungen ist, abgesehen von aller sittlichen Verpflichtung, *allgemein;* und es ist anerkannt und von höchster Wichtigkeit im Leben. Andere Interessen dagegen können von speziellerer Art und zweifelhafter sein, so daß wir in höherem Grade zu dem Argwohn geneigt sind, Menschen könnten ihrer Laune oder ihrem Affekt nachgeben und solchen Interessen entgegen handeln. Dies führt dann natürlicherweise zu Versprechungen; es werden solche häufig zum Zweck größerer Befriedigung und Sicherheit verlangt.

Gesetzt aber, diese anderen Interessen sind *ebenso* allgemein und anerkannt wie das [allgemeine] Interesse an der Erfüllung eines Versprechens, so stehen jene auf demselben Boden, wie diese; und die Menschen werden ihnen dasselbe Vertrauen entgegenbringen. Nun, eben dies ist der Fall bei unseren bürgerlichen Pflichten oder unserem Gehorsam gegen die Obrigkeiten, ohne den keine Regierung bestehen, und Ordnung und Friede in den großen Gesellschaften, in denen einerseits so großer Besitz und andererseits so viel wirkliche oder eingebildete Bedürfnisse vorhanden sind, nicht erhalten

81) Ein Kaufmann etwa hat ein Interesse daran gute Ware zu liefern. Er verspricht es aber noch ausdrücklich. Dann hat er außer dem Interesse als reell zu erscheinen, das Interesse als nicht wortbrüchig zu erscheinen. Und daß er durch dies doppelte Interesse gebunden ist, gibt dem Käufer größere Sicherheit.

Digitized by Google

werden könnten. Unsere bürgerlichen Pflichten trennen sich demgemäß bald von unseren Versprechungen und gewinnen eigene Kraft und Wirkung. Das Interesse an beiden ist völlig gleichartig. Es ist allgemein anerkannt und herrscht zu allen Zeiten und an allen Orten. Es gibt also keinen Vorwand und keinen Grund, jene Pflichten auf diese zu gründen, da beide ihre selbständige Grundlage haben. Wir könnten ebensogut die Verpflichtung, vom Eigentum anderer abzustehen, auf die Verpflichtung der Erfüllung eines Versprechens oder auf die der Untertanentreue zurückführen wollen. Die Interessen sind in dem einen Fall ebenso voneinander verschieden, als in dem anderen. Rücksicht auf das Eigentum ist in der natürlichen Gesellschaft nicht notwendiger als es der Gehorsam ist in der *bürgerlichen* Gesellschaft oder für den Bestand einer Regierung; und die natürliche Gesellschaft ist zum Dasein der Menschheit nicht notwendiger, als die bürgerliche es ist zu ihrem Wohlbefinden und zu ihrem Glück. Kurz, wenn die Erfüllung von Versprechungen vorteilhaft ist, so ist es der Gehorsam gegen die Obrigkeit ebensowohl. Wenn das Interesse an der ersteren ein allgemeines ist, so ist es das Interesse an der letzteren nicht minder. Wenn das eine Interesse offenkundig und zugestanden ist, so ist es das andere in gleicher Weise. Die beiden hier in Rede stehenden Regeln gründen sich auf die gleichen Forderungen des Interesses, daher muß jede von ihnen ihre eigene, von der anderen unabhängige Autorität haben.

Aber nicht nur die *natürlichen*, auf dem eigenen Interesse beruhenden, Verpflichtungen zur Erfüllung von Versprechungen und zur Untertanentreue sind verschieden, sondern auch die sittlichen Verpflichtungen der Ehre und des Gewissens sind bei beiden nicht identisch. Der sittliche Wert oder Unwert der einen hängt auch nicht im geringsten von dem der anderen ab. Bedenken wir den nahen Zusammenhang der zwischen natürlichen und sittlichen Verpflichtungen besteht, so erscheint diese Schlußfolgerung ganz unvermeidlich. Unser Vorteil liegt immer auf Seiten des Gehorsams gegen die Obrigkeit und nur ein großer gegenwärtiger Vorteil kann uns zur Empörung treiben, indem er uns das entferntere Interesse übersehen läßt, das wir an der Erhaltung des Friedens und der Ordnung in der Gesellschaft haben. Ein solches augenblickliches Interesse kann uns freilich über unsere eigenen [aufrührerischen] Handlungen verblenden; aber nicht über die

Digitized by Google

anderer; es hindert nicht, daß diese in ihrem wahren Licht, d. h. als etwas dem öffentlichen und besonders unserem eigenen Wohl sehr verderbliches erscheinen. Es erweckt in uns natürlicherweise ein Unbehagen, wenn wir solche aufrührerische und unbotmäßige Handlungen sehen, und wir verbinden demgemäß mit ihnen die Vorstellung von Schlechtigkeit und sittlicher Häßlichkeit. Dies nun ist dasselbe Prinzip, auf Grund dessen wir jede Art von persönlicher Rechtswidrigkeit und besonders den Wortbruch verurteilen. Wir tadeln jeden Betrug und jeden Vertrauensbruch, weil wir uns bewußt sind, daß die Freiheit und die Ausdehnung des menschlichen Verkehres ganz und gar auf Treue in bezug auf Versprechungen beruht. Ebenso tadeln wir nun jede Auflehnung gegen die Obrigkeit, weil wir sehen, daß die Ausführung der Rechtsnormen, welche die Sicherheit des Besitzes, seine Übertragung durch Zustimmung und die Erfüllung von Versprechungen fordern, unmöglich ist ohne Unterwerfung unter die Regierung. Hier haben wir es also mit zwei ganz gesonderten Interessen zu tun; folglich müssen diese auch zwei ebenso gesonderte und voneinander unabhängige sittliche Verpflichtungen erzeugen.

Wenn es gar nichts einem Versprechen ähnliches auf der Welt gäbe, so wäre eine Regierung doch notwendig für große und zivilisierte Gesellschaften; wenn dagegen Versprechungen nur die ihnen eigene Verbindlichkeit hätten ohne die besondere Verbindlichkeit, die aus der Sanktion der Regierung erwächst, so würden sie in solchen Gesellschaften wenig Kraft haben. Dies trennt die Gebiete unserer öffentlichen und unserer privaten Pflichten, und zeigt uns, daß die letzteren mehr von den ersteren abhängen, als die ersteren von den letzteren. Die *Erziehung* und die *Kunst der Staatsmänner* tragen miteinander dazu bei, der Untertanentreue einen höheren sittlichen Wert zu verleihen, und Rebellion in höherem Grad als Schuld und Schande zu brandmarken. Es ist auch kein Wunder, daß Staatsmänner sich große Mühe geben, solche Auffassungen einzuprägen, da es sich ja dabei so speziell um ihr Interesse handelt.

Damit diese Beweisführung nicht etwa als nicht vollständig entscheidend erscheine, (wofür ich sie halte,) so werde ich mich jetzt auch noch auf Autoritäten berufen und aus der allgemeinen Zustimmung der Menschheit beweisen, daß die Verpflichtung der Unterwerfung unter die Regierung nicht aus irgend einem Versprechen der Untertanen sich herleitet. Nie-

Digitized by Google

mand braucht sich zu wundern, daß ich jetzt die allgemeine Autorität anrufe und die Meinungen des Haufens der philosophischen Beweisführung gegenüberstelle, nachdem ich bisher bemüht war, meine Theorie auf die bloße Vernunft zu gründen und kaum einmal in einem Punkte das Urteil anderer, selbst das von Philosophen oder Geschichtsschreibern, zitiert habe. Offenbar nämlich haben die Meinungen der Menschen in diesem Falle eine besondere Autorität und sind in hohem Maße unfehlbar. Die Unterscheidung des sittlich Guten und des sittlich Bösen gründet sich auf die Lust oder Unlust, die aus der Betrachtung eines Charakters oder einer Denkweise entspringt. Diese Lust oder Unlust nun kann der Person, die sie empfindet, nicht unbekannt sein. Daraus folgt*), daß in einem Charakter gerade so viel Tugend oder Schlechtigkeit liegt als jedermann hineinlegt, und daß wir in diesem Punkte nicht irren können. Unsere Urteile über den *Ursprung* einer Schlechtigkeit oder einer Tugend sind nicht so sicher, wie die über ihre *Grade*. Da es sich aber hier nicht um den philosophischen Ursprung einer Verpflichtung, sondern um die einfache Tatsache handelt, so ist nicht leicht einzusehen, wie wir in unserer Frage in Irrtum verfallen könnten.

Ein Mensch, der sich dazu bekennt einem anderen eine bestimmte Summe schuldig zu sein, weiß natürlich auch, ob er dies tut auf Grund einer eigenen Schuldverschreibung oder einer solchen, die sein Vater ausgestellt hat; ob diese aus bloßem Wohlwollen ausgestellt wurde oder für geliehenes Geld; unter welchen Bedingungen und zu welchem Zweck er sich gebunden hat. Ebenso nun setzt das allgemeine Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung zur Unterwerfung unter die Regierung voraus, daß jeder sich [der Natur] derselben bewußt ist. Daraus ergibt sich, daß diese Verpflichtung nicht auf einem Versprechen beruht; denn niemand, dessen Urteil nicht durch allzu strenges Festhalten an einer philosophischen Theorie irregeleitet ist, hat je daran gedacht, derselben diesen Ursprung

*) Dieser Satz muß festgehalten werden, hinsichtlich jeder Qualität, die nur durch das Gefühl bestimmt wird. In welchem Sinne wir von einem *richtigen* oder *unrichtigen* Geschmack in Sachen der Sittlichkeit, der Beredsamkeit oder der Schönheit reden können, soll später untersucht werden. Einstweilen können wir sagen: Es herrscht solche Gleichförmigkeit in den *allgemeinen* Gefühlen der Menschheit, daß solche Fragen nur geringe Bedeutung haben.

Digitized by Google

zuzuschreiben. Weder Obrigkeiten noch Untertanen haben eine solche Vorstellung von unseren bürgerlichen Pflichten.

Die Obrigkeiten sind aber so weit davon entfernt, ihre Autorität und die Verpflichtung zum Gehorsam bei ihren Untertanen aus einem Versprechen oder ursprünglichen Übereinkommen abzuleiten, daß sie vielmehr vor dem Volk, besonders vor den Ungebildeten, den Ursprung derselben aus solchem Versprechen oder solcher Übereinkunft so viel als möglich geheim halten.[82]) Bestünde die Sanktion der Regierung in diesem Ursprung, so würden unsere Regenten sich niemals mit einem *stillschweigenden* Versprechen begnügen — und höchstens von einem solchen könnte hier die Rede sein — denn ein Versprechen, das stillschweigend und unmerklich gegeben wird, kann nicht eine so große Wirkung auf die Menschen üben, wie dasjenige, das ausdrücklich und öffentlich geleistet wird. [In Wahrheit kann aber hier auch von einem stillschweigenden Versprechen nicht gesprochen werden.] Ein stillschweigendes Versprechen ist ein solches, bei dem der Wille nicht durch Worte, sondern durch andere, weniger bestimmte Zeichen bekundet wird. Doch muß auch bei ihm ein Willensakt stattfinden; und derselbe kann dem Bewußtsein dessen, der ihn, wenn auch noch so schweigend und stumm vollzieht, nicht entgehen. Fragt Ihr aber den bei weitem größten Teil der Nation, ob sie jemals der Autorität ihrer Herrscher zugestimmt oder versprochen haben, denselben zu gehorchen, so würden sie geneigt sein, eine sehr seltsame Meinung von Euch zu haben und sicherlich antworten, daß die Sache nicht von ihrer Zustimmmung abhänge, sondern daß sie in einen solchen Gehorsam hineingeboren seien. Infolge dieser Meinung sehen wir

82) Oben schien es, die Autorität der Staatsgewalt solle nicht in einem Versprechen ihren „Ursprung" haben. Hier dagegen ist vorausgesetzt, *daß* sie darin ihren „Ursprung" hat. Und früher hat H. ja dies letztere direkt behauptet. Diese Unklarheit ergibt sich daraus, daß H. den Gegensatz zwischen ursprünglicher und gegenwärtiger Sanktion, den er früher aufgestellt hat, im Ausdruck nicht scharf festhält. *Ursprünglich*, d. h. in ihren zeitlich ersten Anfängen, beruht für H. die Sanktion der Staatsgewalt allerdings auf einem Versprechen. Insofern ist das Versprechen ihr „Ursprung". Aber ihre *gegenwärtige* Sanktion oder Begründung liegt in allerlei, z. B. der Erbfolge. Und ihre *letzte* Begründung oder Sanktion liegt im Interesse des einzelnen. Statt dessen kann am Ende auch gesagt werden, sie entspringe diesem Interesse oder habe darin ihren „Ursprung".

Digitized by Google

oft, daß die Menschen solche Personen als ihre natürlichen Regenten anerkennen, die zur Zeit aller Macht und Autorität ermangeln, und die demnach kein Mensch, auch nicht der törichtste, freiwillig zu Regenten wählen würde. Sie tun dies einfach darum, weil diese Personen mit einer solchen, die früher regierte, verwandt sind, und zwar in dem Grade, der herkömmlichermaßen zur Nachfolge berechtigt; mag auch die Verwandtschaft in so frühe Zeit zurückgehen, daß kaum ein noch am Leben befindlicher Mensch damals ein Versprechen des Gehorsams gegen diese Personen hätte leisten können. Hat nun etwa eine Regierung in solchem Falle keine Autorität über die Menschen, weil dieselbe von ihnen niemals anerkannt wurde, so wenig, daß sie schon den Gedanken an eine Wahl durch solche freie Anerkennung als Überhebung und Ruchlosigkeit ansehen würden? Die Erfahrung lehrt uns, daß die Regierung diese Menschen sehr ungeniert für das bestraft, was sie Verrat und Aufruhr nennt, während nach jener Theorie eine solche Bestrafung nichts weiter als gemeine Rechtswidrigkeit wäre. Sagt man, daß Menschen durch Niederlassung in dem Gebiet einer bestehenden Regierung diese tatsächlich anerkennen, so erwidere ich, daß dies nur stattfinden kann, wenn die Betreffenden meinen, daß die Sache von ihrer Wahl abhängt; an dergleichen haben aber wenige oder vielmehr niemand, außer jenen Philosophen, jemals gedacht. Niemals wurde ein Aufrührer damit entschuldigt, daß die Kriegserklärung gegen das Staatsoberhaupt die erste Handlung seines besonnenen Alters war, daß er als Kind sich nicht durch seine eigene Zustimmung binden konnte, daß er aber dann, zum Mann geworden, durch seine erste Tat deutlich zeigte, er sei nicht gewillt, eine Verpflichtung zum Gehorsam auf sich zu nehmen. Wir finden im Gegenteil, daß das bürgerliche Gesetz dies Verbrechen von selbst und ohne unsere Einwilligung in demselben Alter bestraft, also die Strafmündigkeit für dies Verbrechen in dasselbe Alter setzt, wie für jedes andere, nämlich in das Alter, in welchem der Schuldige zum vollen Gebrauch seiner Vernunft gekommen ist. Gerechtermaßen aber müßte für dies Verbrechen [jener Theorie zufolge] eine Zwischenzeit zugestanden werden, in der wenigstens eine stillschweigende Zustimmung stattfinden könnte. — Wir können noch hinzufügen, daß [wiederum jener Theorie zufolge] ein Mensch, der unter einer absoluten Regierung lebt, derselben keinen Gehorsam

Digitized by Google

schuldig wäre, da eine solche ihrer Natur nach nicht von seiner Zustimmung abhängt. Da aber eine solche absolute Regierung eine ebenso natürliche und übliche Art der Regierung ist, wie jede andere, so muß sie auch irgendwelche verpflichtende Kraft haben. Und die Erfahrung beweist, daß Menschen, die ihr unterworfen sind, ihr eine solche zugestehen. Dies ist ein deutlicher Beweis, daß wir im gewöhnlichen Leben nicht meinen, unser Gehorsam hänge von unserer Zustimmung oder unserem Versprechen ab.

Ein weiterer Beweis besteht darin, daß wir dann, wenn wir zur Erfüllung eines Versprechens noch ausdrücklich verpflichtet [oder *genötigt*] werden[83]), immer sehr wohl die zwei Verpflichtungen unterscheiden, und annehmen, die eine gäbe der anderen mehr Kraft; mehr als eine bloße Wiederholung desselben Versprechens. [Und weiter:] Wenn jemand kein Versprechen gegeben hat, so scheint ihm dadurch, daß er die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit verletzt hat, nicht zugleich die gesellschaftliche Pflicht, Versprechungen zu halten[84]), verletzt, sondern er hält diese beiden Pflichten, die der Ehrenhaftigkeit und die des Gehorsams, vollständig deutlich auseinander. In ihrer Vermengung meinten jene Philosophen eine sehr feine menschliche Institution zu entdecken. Das hier Vorgebrachte aber ist ein überzeugender Beweis, daß die Wirklichkeit von einer solchen Institution nichts weiß. Kein Mensch kann ein Versprechen geben oder durch dessen sanktionierende und verpflichtende Kraft gebunden sein, ohne sich dessen bewußt zu sein.

Neunter Abschnitt.

Über die Schranken der Untertanentreue.

Die politischen Schriftsteller, die zu einem Versprechen oder einem ursprünglichen Vertrag als Quelle unseres Ge-

83) Hume: when our promise ist expressly engaged. Die Staatsgewalt verpflichtet oder nötigt uns, Versprechungen zu halten. Wo sonst dergleichen geschieht, halten wir beides, die Nötigung, und die Verpflichtung, die das Versprechen als *solches* in sich schließt, wohl auseinander. Also müssen wir beides auch in jenem Falle auseinanderhalten.

84) Hume kürzer: the private faith.

Digitized by Google

horsams gegen die Regierung ihre Zuflucht nahmen, hatten die Absicht, ein Prinzip aufzustellen, das vollkommen gerecht und vernünftig sei. Aber die Überlegung, auf die sie es gründen wollten, war trügerisch und sophistisch.

Zugleich wollten sie durch ihre Uberlegungen den Satz beweisen, daß unsere Unterwerfung unter die Regierung Ausnahmen zulasse, daß insbesondere eine übermäßige Tyrannei der Herrschenden die Untertanen von den Pflichten des Gehorsams entbinden könne. Sie sagen, die Menschen treten in die Gesellschaft ein und unterwerfen sich der Regierung durch ihre freie und gewollte Zustimmung. Dabei müssen sie gewisse Vorteile im Auge haben, die sie daraus ziehen wollen, und um derentwillen sie bereit sind, ihre angeborene Freiheit zu opfern. Es wird also von der Regierung eine Gegenleistung vorausgesetzt, nämlich Schutz und Sicherheit; indem sie diese Vorteile in Aussicht stellt, veranlaßt sie die Menschen dazu, sich ihr zu unterwerfen. Wenn nun aber diese statt des Schutzes und der Sicherheit Tyrannei und Unterdrückung finden, so sind sie ihrer Versprechungen entbunden, (wie dies bei allen unter bestimmten Bedingungen abgeschlossenen Verträgen der Fall ist) kehren also in den Zustand der Freiheit zurück, der der Einführung einer Regierung voranging. Die Menschen würden niemals so töricht sein, Verbindlichkeiten einzugehen, die nur anderen zum Vorteil gereichten, ohne jede Aussicht auf eine Verbesserung ihrer eigenen Lage. Wer aus unserer Unterwerfung Gewinn ziehen will, der muß sich, ausdrücklich oder stillschweigend, verpflichten, uns durch seine Autorität einen Vorteil zu schaffen; er darf nicht erwarten, daß der Gehorsam andauert, wenn er seine Verpflichtung nicht erfüllt.

Ich erkenne an, dieser Schluß ist richtig; aber die Voraussetzungen desselben sind irrig. Ich hoffe, dasselbe Ergebnis aus vernünftigeren Voraussetzungen zu gewinnen. Bei meiner Feststellung der politischen Pflichten kann ich mich nicht auf den Standpunkt stellen, daß ich sage, die Menschen werden die Vorteile einer Regierung gewahr, und führen eine solche ein, um dieser Vorteile willen; diese Einführung setzt ein Versprechen des Gehorsams voraus, das bis zu einem gewissen Grade eine sittliche Verpflichtung auferlegt, und da es bedingungsweise gegeben ist, aufhört, verbindlich zu sein, sobald die andere Partei, die den Vertrag einging, ihren Teil der Verpflichtung nicht erfüllt. Ich finde vielmehr, das Versprechen selbst ent-

Digitized by Google

springt lediglich aus menschlichem Übereinkommen und ist mit Rücksicht auf ein bestimmtes Interesse erfunden. Ich suche daher nach einem solchen Nutzen, der enger mit der Regierung zusammenhängt und der zugleich das ursprüngliche Motiv ihrer Einführung und unseres Gehorsams gegen sie war. Und ich finde, daß dieser Nutzen in dem Schutz und der Sicherheit besteht, deren wir uns in einem politischen Gemeinwesen erfreuen, und zu denen wir, so lange wir vollständig frei und unabhängig sind, niemals gelangen können.

[Der den Untertanen gewährleistete] Nutzen also ist die unmittelbare Sanktion der Regierung und daher kann diese jenen nicht überdauern. Treibt demnach die Staatsregierung ihre Unterdrückung soweit, daß ihre Autorität ganz unerträglich wird, so sind wir nicht länger verpflichtet, uns ihr zu unterwerfen. Die Ursache hört auf, die Wirkung muß also gleichfalls aufhören.

Dieser Schluß ergibt sich unmittelbar und direkt rücksichtlich unserer *natürlichen* Verpflichtung zum Gehorsam. Was dagegen die *sittliche* Verpflichtung angeht, so ist [zunächst] zu bemerken, daß der Grundsatz, *wenn die Ursache* aufhört, *so muß auch die Wirkung* aufhören, hier falsch wäre. Es gibt ein Gesetz der menschlichen Natur, das wir schon öfter erwähnten, nämlich das Gesetz, daß die Menschen in hohem Grade durch *allgemeine Regeln* sich bestimmen lassen, daß wir unsere Grundsätze häufig festhalten über die Gründe hinaus, die uns zuerst veranlaßten, sie aufzustellen. Wenn sich Fälle in vielen Umständen gleichen, so sind wir geneigt, sie unter denselben Gesichtspunkt zu stellen, ohne zu sehen, daß sie zugleich in den wesentlichsten Umständen verschieden sind, und daß die Ähnlichkeit mehr scheinbar als wirklich ist. Darnach ist es denkbar, daß auch in Sachen der Verbindlichkeit zum Gehorsam unsere sittliche Verpflichtung nicht aufhört, wenn die natürliche Verpflichtung, d. h. das Interesse, das ihre Ursache war, aufgehört hat. Menschen können durch das *Gewissen* gebunden sein, sich einer tyrannischen Regierung zu unterwerfen, gegen ihr eigenes und das öffentliche Wohl.

In der Tat muß ich diesen Gedanken als zutreffend anerkennen: Wir pflegen allgemeine Regeln zu bilden, mit denen wir über das Fundament hinausgehen, auf das sie sich gründen. Und wir lassen von solchen Regeln nicht leicht eine Ausnahme zu, *außer* wenn diese Ausnahme wieder den Charakter einer

Digitized by Google

allgemeinen Regel hat und auf sehr zahlreichen und allgemeinen Vorkommnissen beruht.

Ich behaupte nun aber, eine solche Ausnahme findet im vorliegenden Fall statt. Wenn Menschen sich der Autorität anderer unterwerfen, so geschieht es, um sich Sicherheit gegen die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen zu verschaffen, die fortwährend durch ihre zügellosen Leidenschaften und durch ihren augenblicklichen und unmittelbaren Vorteil zur Verletzung der Gesetze der Gesellschaft getrieben werden. Diese Unvollkommenheit nun liegt in der menschlichen Natur. Wir wissen also, daß sie den Menschen in allen Lagen und Verhältnissen anhaftet, und daß demnach auch diejenigen, die wir zu Herrschern wählen, ihrer Natur nach nicht ohne weiteres vermöge ihrer größeren Macht und Autorität über die übrige Menschheit erhaben sind. Wir gründen demgemäß auch die Erwartung, die wir von ihnen hegen, nicht auf den Glauben an eine Veränderung ihrer Natur, sondern auf ihre Lebenslage, vermöge welcher sie ein unmittelbares Interesse an der Erhaltung der Ordnung und Ausführung der Rechtsordnung gewinnen. Indessen dieses Interesse ist eben doch auch nur insoweit ein unmittelbares, als es sich um die Ausführung der Rechtsordnung unter ihren *Untertanen* handelt. Und auch abgesehen davon können wir oft, vermöge der Unregelmäßigkeiten in der menschlichen Natur, darauf gefaßt sein, daß sie sogar dies unmittelbare Interesse hintansetzen und von ihren Affekten in allerlei Exzesse der Grausamkeit und des Ehrgeizes getrieben werden. Unsere allgemeine Kenntnis der menschlichen Natur, unsere Betrachtung der vergangenen Geschichte der Menschheit, unsere der Gegenwart entnommenen Erfahrungen, alle diese Momente müssen uns bestimmen, jene Ausnahme offen zu lassen, und uns zu dem Schlusse führen, daß wir den Gewalttätigkeiten der obersten Macht Widerstand entgegensetzen dürfen, ohne ein Verbrechen oder eine Unrechtlichkeit zu begehen.

Dies ist denn auch die allgemeine Praxis und der allgemeine Grundsatz der Menschen. Keine Nation, die Mittel der Abwehr besaß, hat je grausames Wüten eines Tyrannen ertragen, oder ist wegen ihres Widerstandes getadelt worden. Diejenigen, welche die Waffen gegen *Dionys* oder *Nero* oder *Philipp II* erhoben, gewinnen die Gunst derer, die ihre Geschichte lesen, und nur die gewaltsamste Verkehrung des

Digitized by Google

gesunden Menschenverstandes kann uns dazu führen, sie zu verdammen. Es steht also fest, daß unter unseren sittlichen Begriffen sich kein so absurder Begriff findet, wie der des passiven Gehorsams, sondern daß unsere sittlichen Begriffe in Fällen starker Tyrannei und Unterdrückung den Widerstand gestatten. Die allgemeine Ansicht der Menschen hat in allen Fällen einige Autorität; aber wo es sich um die Sittlichkeit handelt, ist sie unfehlbar. Sie ist auch nicht etwa darum weniger unfehlbar, weil die Menschen über die Grundsätze, auf denen sie beruht, sich nicht genaue Rechenschaft geben können. Wenig Menschen können diesem Gedankengang folgen: „Die Regierung ist nur eine menschliche Erfindung zum Besten der Gesellschaft. Wo die Tyrannei des Herrschenden dies Interesse ausschaltet, da zerstört sie auch die natürliche Verpflichtung zum Gehorsam. Die sittliche Verpflichtung aber beruht auf der natürlichen, und muß daher aufhören, wo *diese* aufhört. Sie muß vor allem aufhören, wenn die vorliegende Tatsache uns weitere Vorkommnisse voraussehen läßt, die geeignet sind, die natürliche Verpflichtung aufzuheben, und uns Gelegenheit geben, eine Art allgemeiner Regel für die Ordnung unseres Verhaltens bei solchen Vorkommnissen aufzustellen." Aber mag auch dieser Gedankengang für den gemeinen Mann zu subtil sein, so ist doch gewiß, daß alle Menschen eine entsprechende unausgesprochene Überzeugung haben und sich bewußt sind, daß sie der Regierung nur um des allgemeinen Bestens willen Gehorsam schuldig sind. Gleichzeitig wissen sie, daß die menschliche Natur so sehr Schwächen und Affekten unterworfen ist, daß die Institution der Regierung leicht korrumpiert, und ihre Herrscher zu Tyrannen und Feinden des öffentlichen Wohls werden können. Wäre der Sinn für das allgemeine Beste nicht unser ursprüngliches Motiv des Gehorsams, so möchte ich wohl fragen: Welche andere Triebfeder gibt es in der menschlichen Natur, die imstande wäre, den natürlichen Ehrgeiz des Menschen zu überwinden und sie zu solcher Unterwerfung zu zwingen? Nachahmung und Gewohnheit reichen dazu nicht aus. Denn hier entsteht die Frage: Welches Motiv erzeugte die *erste* Unterwerfung, die dann Gegenstand der Nachahmung wurde, und jene *Reihe* von Handlungen, die für die Begründung einer Gewohnheit vorausgesetzt ist? Offenbar gibt es dafür keine andere Triebfeder, als das allgemeine Interesse, und wenn das Interesse ursprünglich den Gehorsam

Digitized by Google

gegen die Regierung erzeugt, so hört die Verpflichtung zum Gehorsam auf, sobald das Interesse in irgendwie beträchtlichem Maße und in einer bedeutenden Anzahl von Fällen aufhört.

Zehnter Abschnitt.

Von den Objekten der Untertanentreue.

Wenn es auch in einigen Fällen sowohl für eine gesunde Politik als auch sittlich gerechtfertigt ist, der obersten Gewalt Widerstand zu leisten, so ist doch zweifellos im gewöhnlichen Lauf menschlicher Dinge nichts schädlicher und verbrecherischer. Abgesehen von den Erschütterungen, von denen Revolutionen immer begleitet sind, arbeitet solch Vorgehen geradezu auf den Umsturz jeder Regierung, und auf die Erzeugung einer allgemeinen Anarchie und Verwirrung unter den Menschen hin. Zahlreiche und zivilisierte Gesellschaften können nicht bestehen ohne Regierung, und eine Regierung ist nutzlos ohne strikten Gehorsam. Wir müssen immer die Vorteile, die uns aus der Autorität erwachsen, gegen die Nachteile abwägen; dann werden wir vorsichtiger in der praktischen Betätigung der Lehre vom Widerstande. Die gewöhnliche Ordnung verlangt Unterwerfung und nur in Fällen schwerer Tyrannei und Unterdrückung ist eine Ausnahme zulässig.

Da nun für gewöhnlich der Obrigkeit solch blinder Gehorsam gebührt, so ist die nächste Frage die, *wem er gebührt*, d. h. *wen wir als unsere gesetzmäßige Obrigkeit anzusehen haben.* Um nun diese Frage zu beantworten, müssen wir uns an das erinnern, was wir schon über den Ursprung der Regierung und das staatliche Gemeinwesen festgestellt haben. Wenn die Menschen einmal die Unmöglichkeit erfahren haben, eine dauernde Ordnung in der Gesellschaft zu erhalten, solange jedermann sein eigener Herr ist und die Gesetze der Gesellschaft einhält oder verletzt je nach seinem gegenwärtigen Vorteil und Belieben, so kommen sie von selbst zur Erfindung einer Regierung und nehmen sich dadurch selbst in möglichst hohem Grade die Macht, die Gesetze der Gesellschaft zu übertreten. Die Regierung entsteht also aus dem freiwilligen Übereinkommen der Menschen. Es liegt aber auf der Hand, daß dasselbe Übereinkommen, durch welches eine Regierung ein-

Digitized by Google

gesetzt wird, auch bestimmt, welches die Personen sind, die regieren sollen, derart, daß jeder Zweifel und jede Unklarheit in diesem Punkt aus dem Wege geschafft ist. Und die freiwillige Zustimmung der Menschen muß hier um so entscheidender sein, da die Autorität der Obrigkeit *ursprünglich* auf ein Versprechen der Untertanen[85]), durch das sie sich zum Gehorsam verpflichten, gegründet ist, gerade wie bei jedem anderen Vertrag oder Abkommen. Dasselbe Versprechen nun, das sie zum Gehorsam verpflichtet, bindet sie auch an eine bestimmte Person und macht dieselbe zum Objekt ihrer Untertanentreue.

Nachdem aber eine Regierung auf dieser Grundlage eine beträchtliche Zeit hindurch bestanden, und das spezifische Interesse, das wir an der Unterwerfung haben, ein eigenes Sittlichkeitsgefühl hervorgebracht hat, ändert sich die Sache vollständig. Es kann jetzt nicht mehr durch ein Versprechen festgesetzt werden, *wer* die Obrigkeit sein soll; denn das Versprechen ist jetzt nicht mehr die Grundlage der Regierung. Wir glauben uns jetzt naturgemäß zur Unterwerfung *geboren*, und meinen, daß bestimmte Personen ein Recht zum Befehlen haben, so wie wir unsererseits zum Gehorsam gegen sie verpflichtet sind.

Diese Begriffe von Recht und Verpflichtung nun entstehen aus nichts anderem, als aus dem *Nutzen*, den wir von einer Regierung überhaupt haben, sofern derselbe in uns ein Widerstreben erzeugt, selbst Widerstand zu leisten und ein Gefühl des Mißfallens, wenn andere ihn üben. Bei diesem neuen Stand der Dinge entscheidet aber *nicht* mehr die ursprüngliche Sanktion der Regierung, das Interesse, über die *Personen*, denen wir gehorchen sollen, so gewiß dies ursprünglich, als noch ein *Versprechen* das Sanktionierende war, allerdings der Fall war. Ein Versprechen fixiert und bestimmt die Personen mit voller Sicherheit. Aber wollten sich Menschen bei ihrem Verhalten in diesem Punkt [in jedem neuen Falle] durch die Rücksicht auf irgend ein besonderes privates oder allgemeines Interesse bestimmen lassen, so würden sie sich in endlose Verwirrung stürzen, und jede Regierung in gewissem Maße unwirksam machen. Das Privatinteresse eines jeden ist verschieden, und das allgemeine Interesse ist zwar an sich immer

85) Man beachte, daß es sich hier wiederum um die „erste Entstehung", nicht um die gegenwärtige Sanktion oder innere Berechtigung der Staatsgewalt oder der Unterwerfung unter dieselbe handelt.

Digitized by Google

dasselbe; es wird aber zur Quelle ebenso großer Uneinigkeit wegen der verschiedenen Ansichten, welche die einzelnen Personen über dasselbe haben. Dasselbe Interesse also, um dessen willen wir uns der Obrigkeit unterwerfen, treibt uns dazu, bei der *Wahl* unserer Obrigkeit auf dieses Interesse zu verzichten, und uns an eine gewisse Form der Regierung und [damit] an bestimmte Personen zu binden, ohne daß wir bei beidem auf größtmöglichste Vollkommenheit Anspruch machten. Hier liegt [wie man sieht] derselbe Fall vor, wie bei jenem Naturgesetz, das die Sicherheit des Besitzes fordert. Es ist für die Gesellschaft höchst vorteilhaft, ja unbedingt notwendig, daß der Besitz gesichert sei, und dies bringt uns zur Einführung jenes Gesetzes. Wollten wir uns aber durch die gleiche Rücksicht auf das Wohl der Gesellschaft treiben lassen, wenn es sich darum handelt, bestimmte Besitztümer bestimmten Personen zuzuweisen, so würden wir finden, daß unser Zweck verfehlt und die Verwirrung, die durch dieses Gesetz verhindert werden sollte, dauernd gemacht würde. Wir müssen daher nach allgemeinen Regeln vorgehen und uns nach allgemeinen Interessen richten, indem wir das Naturgesetz, betreffend die Sicherheit des Besitzes, modifizieren.

Wir brauchen aber auch nicht zu fürchten, daß diese Modifikation durch die scheinbare Bedeutungslosigkeit der Interessen, durch die es bedingt ist, an bindender Kraft Einbuße erleide. Der [ursprüngliche] Impuls zur Aufstellung des Gesetzes stammt aus einem sehr starken Interesse, und jene minder starken Interessen dienen nur dazu, diesem Impuls die Richtung zu geben, ohne irgend etwas zu ihm hinzuzufügen oder von ihm hinwegzunehmen.

Ebenso nun verhält es sich auch mit der Regierung. Nichts ist vorteilhafter für die Gesellschaft als diese Erfindung; dieses Interesse genügt, damit wir sie mit Eifer und Lust uns zu eigen machen. Dies hindert doch nicht, daß wir uns nachher genötigt sehen, unsere Ergebenheit gegen die Regierung durch verschiedene Überlegungen, die nicht das gleiche Gewicht haben, näher zu bestimmen und zu regeln und unsere Obrigkeit zu wählen *ohne* Rücksicht auf einen besonderen Nutzen dieser Wahl.[86])

---

86) Das *starke* Interesse, das uns treibt, den Besitz zu fixieren; bezw. *überhaupt* eine Staatsgewalt einzusetzen oder anzuerkennen, ist

Digitized by Google

Der *erste* unter den Faktoren, auf welchen sich das Recht einer bestimmten Obrigkeit gründet, ist derjenige, welcher allen bestehenden Regierungen der Welt ohne Ausnahme Autorität verleiht, ich meine den *langen Besitz*, d. h. den langen Bestand einer bestimmten Regierungsform oder einer bestimmten Sukzession von Fürsten. Wenn wir zum ersten Ursprung jeder Nation zurückgehen, so erscheint es zweifellos, daß es kaum ein Geschlecht von Königen oder eine Staatsform gibt, die nicht ursprünglich auf Usurpation und Empörung begründet wäre, und deren Rechtstitel nicht zuerst schlimmer als zweifelhaft und unsicher gewesen wäre. Nur die Zeit gibt ihrem Recht Bestand; sie wirkt allmählich auf die Menschen, versöhnt sie mit jeder beliebigen Autorität und läßt dieselbe gerecht und verständig erscheinen. Durch nichts gewinnt ein Gefühl mehr Einfluß auf uns, als durch die Gewohnheit, und nichts fesselt unsere Einbildungskraft fester an einen Gegenstand. Waren wir lange Zeit hindurch gewohnt, einer bestimmten Gruppe von Menschen zu gehorchen, so nimmt jener allgemeine Instinkt oder jene Neigung den Gehorsam von einer ‚sittlichen Verbindlichkeit begleitet zu denken, leicht diese Richtung und heftet sich an jene Gruppe von Menschen. Das Interesse erzeugt den allgemeinen Trieb, aber die Gewohnheit gibt demselben die besondere Richtung.

Hier ist aber zu bemerken, daß gleich große Zeitdauer einen verschiedenen Einfluß auf unsere sittlichen Gefühle hat, wenn sie auf den Verstand verschieden wirkt. Naturgemäß beurteilen wir die Dinge, indem wir sie vergleichen. Bei der Betrachtung der Schicksale von Königreichen und Republiken nun können wir einen langen Zeitraum umspannen. Darum hat eine kurze Dauer in diesem Falle nicht denselben Einfluß auf unser Gefühl, wie bei sonstigen Gegenständen. Das Recht auf ein Pferd oder einen Anzug, so scheint es uns, wird in sehr kurzer Zeit erworben; aber ein Jahrhundert reicht kaum aus, um eine neue Regierung einzubürgern und alle gegen sie bestehenden Bedenken bei den Untertanen zu beseitigen. Es muß hinzugefügt werden, daß auch ein kürzerer Zeitabschnitt genügt, um einem Fürsten ein Recht auf einen usurpierten

das Interesse des Friedens, das minder starke oder „bedeutungslosere" Interesse, das uns treibt, den Besitz übertragbar zu machen, bezw. eine *bestimmte* Staatsgewalt anzuerkennen, ist das Interesse, die Verwirklichung jenes Interesses zu regeln, und damit erst endgültig zu sichern.

Digitized by Google

Machtzuwachs zu geben, während es einer längeren Zeit bedarf, um sein Fürstenrecht festzustellen, falls das Ganze eine Ursurpation ist. Die Könige von *Frankreich* sind nicht länger als seit zwei Regierungen im Besitze ihrer *absoluten* Macht, und doch wird den *Franzosen* nichts absurder erscheinen, als wenn man von ihren Freiheiten redet. Wenn wir uns erinnern, was über *Akzession* gesagt wurde, so wird uns diese Erscheinung leicht verständlich.[87])

Gibt es in einem Lande keine durch *langen* Besitz befestigte Regierungsform, so reicht der *gegenwärtige* Besitz als Ersatz dafür aus. Dieser gegenwärtige Besitz nun kann als die *zweite* Quelle aller öffentlichen Autorität angesehen werden. Ein Recht auf Autorität ist nichts anderes als der ständige Besitz von Autorität, aufrecht erhalten durch die Gesetze der Gesellschaft und die Interessen der Menschheit. Nichts aber erscheint nach früher erörterten Grundsätzen natürlicher, als daß wir in unseren Gedanken den gegenwärtigen Besitz fortdauern lassen. Wenn da, wo es sich um den Besitz von Privatpersonen handelt, nicht die gleichen Grundsätze zur Anwendung kommen, so geschieht dies, weil ihnen hier die Rücksicht auf andere sehr gewichtige Interessen entgegensteht; wir bemerkten schon, daß jede Wiedererstattung dadurch gehindert, jede Gewalttat dadurch gutgeheißen und beschützt würde. Es kann zwar den Anschein haben, als ob dieselben Motive auch hinsichtlich der öffentlichen Autorität Kraft besäßen, aber hier wirkt eben noch ein anderes Interesse, nämlich das Interesse an der Erhaltung des Friedens und der Vermeidung aller Veränderungen. Letztere lassen sich in Privatangelegenheiten leicht bewerkstelligen; wenn dagegen die Allgemeinheit dabei beteiligt ist, gehen sie nicht ohne Blutvergießen und Unordnung ab.

Wenn es einem Menschen nicht gelänge, das Recht des gegenwärtigen Besitzers durch eine anerkannte ethische Theorie zu rechtfertigen und er entschlösse sich daraufhin, dieses Recht unbedingt zu verneinen und zu behaupten, es sei nicht sittlich autorisiert, so würde man mit Recht meinen, dieser Mensch steife sich auf extravagante Paradoxien, und verletze den gesunden Menschenverstand und das Urteil der Menschen. Kein

87) Die Absolutheit der Macht wird hier als eine Akzession zur Macht betrachtet.

Digitized by Google

Grundsatz entspricht sowohl der Klugheit wie der Sittlichkeit besser, als der, daß man sich ruhig derjenigen Regierung unterwerfe, die in dem Lande, in welchem man lebt, besteht, ohne mit allzu großer Wißbegier nach ihren Anfängen und der Weise, wie sie ursprünglich in den Besitz der Macht gelangte, zu forschen. Wenige Regierungen dürften es vertragen können, so genau geprüft zu werden. Wieviel Königreiche gibt es jetzt in der Welt und wie viele andere begegnen uns in der Geschichte, deren Herrscher keine bessere Begründung für ihre Autorität haben, als den gegenwärtigen Besitz? Beschränken wir uns auf das *Römische* und das *Griechische* Reich. Ist es nicht klar, daß die lange Folge von Kaisern seit der Vernichtung der römischen Freiheit bis zum Untergang des Reichs durch die *Türken* keinen anderen Rechtstitel auf ihr Kaisertum beanspruchen konnte? Die Wahl durch den Senat war eine bloße Form, und richtete sich immer nach dem Willen der Legionen; und diese waren fast immer in den verschiedenen Provinzen verteilt, so daß schließlich nichts als das Schwert imstande war, den Zwist beizulegen. Das Schwert also war es, durch das jeder Kaiser sein Recht ebensowohl erwarb, wie verteidigte. Mit Bezug auf diesen Fall müssen wir entweder sagen, die ganze bekannte Welt hatte so und so viele Menschenalter hindurch keine Regierung und war niemand Gehorsam schuldig, oder wir müssen zugeben, daß das Recht des Stärkeren in öffentlichen Dingen anerkannt werden muß und durch die Sittlichkeit gut geheißen wird, wenn ihm kein anderer Rechtsanspruch entgegensteht.

Das Recht der *Eroberung* kann als *dritte* Quelle des Herrscherrechts gelten. Dies Recht sieht dem des gegenwärtigen Besitzes sehr ähnlich, hat aber fast eine größere Kraft, weil es durch die Begriffe von Ruhm und Ehre, die wir mit dem *Eroberer* verbinden, unterstützt wird, während man für Usurpatoren Gefühle des Hasses und Abscheus hat. Die Menschen begünstigen naturgemäß diejenigen, die sie lieben; deshalb sind sie geneigter auf die erfolgreiche Gewalttat, die ein Herrscher gegen einen anderen übt, ein Recht zu gründen, als auf die erfolgreiche Empörung eines Untertanen gegen seinen Herrscher.*)

*) Es wird hier nicht behauptet, daß der *gegenwärtige Besitz* oder die *Eroberung* ausreicht, um gegenüber *langem Besitz* und *positiven Ge-*

Digitized by Google

Ist weder langer Besitz, noch gegenwärtiger Besitz, noch Eroberung ein möglicher Rechtsgrund für eine Regierung, — wie z. B., wenn der erste Herrscher, der eine Monarchie begründete, stirbt, — so tritt das Recht der *Erbfolge* an die Stelle. Die Menschen sind meistens geneigt, den Sohn des verstorbenen Monarchen auf den Thron zu erheben und anzunehmen, daß er seines Vaters Autorität erbe. Die Zustimmung des Vaters, die dabei vorausgesetzt wird, das Beispiel der privaten Erbfolge, der Vorteil, den der Staat hat, wenn diejenige Person gewählt wird, die am mächtigsten ist und die meisten Anhänger hat; alle diese Gründe bewegen die Menschen dazu, den Sohn des verstorbenen Monarchen jeder anderen Person vorzuziehen.*)

Diese Gründe haben einiges Gewicht; aber ich bin überzeugt, daß es jemandem, der die Sache unparteiisch betrachtet, so scheinen wird, als ob hierbei Gründe der Einbildungskraft neben den Rücksichten auf das Interesse im Spiel sind. Vermöge natürlicher gedanklicher Übertragung scheint die königliche Autorität schon bei Lebzeiten des Vaters auch dem jungen Fürsten anzuhaften. Und dies ist nach dem Tode in erhöhtem Maße der Fall. Nun ist nichts natürlicher, als daß wir diesen gedanklichen Zusammenhang durch eine neue Beziehung vervollständigen, d. h. daß wir den Sohn wirklich in den Besitz dessen setzen, was ihm so naturgemäß zuzugehören scheint.

Um dies zu bestätigen, wollen wir folgende Tatsachen, die in ihrer Art ziemlich merkwürdig sind, in Betracht ziehen. In Wahlreichen hat das Erbfolgerecht den Gesetzen und der feststehenden Sitte nach keine Geltung, und doch ist der Einfluß dieses Prinzips so natürlich, daß es unmöglich ist, die Einbildungskraft demselben ganz zu entziehen und die Untertanen völlig parteilos gegenüber dem Sohn ihres verstorbenen

setzen einen Rechtsanspruch zu geben. Aber sie haben einige Kraft und können den Ausschlag geben, wenn die Ansprüche im übrigen gleich sind. Ja *zuweilen* genügen sie, um den schwächeren Anspruch zu rechtfertigen. Welchen Grad von Stärke sie haben, ist schwer zu entscheiden. Ich glaube, alle Nüchternen werden zugeben, daß sie bei Streitigkeiten über die Anrechte von Fürsten jederzeit große Kraft haben.

*) Um Mißverständnisse zu vermeiden, bemerke ich, daß diese Erbfolge nicht mit der Erbfolge in erblichen Monarchien sich deckt; in diesen hat die Sitte das Recht der Erbfolge festgestellt, hier dagegen handelt es sich um das oben erörterte Prinzip des langen Besitzes.

Digitized by Google

Monarchen zu machen. Deshalb fällt in einigen derartigen Staaten die Wahl gewöhnlich auf den einen oder den anderen aus der königlichen Familie. In anderen freilich sind alle Angehörigen derselben ausgeschlossen. Aber diese einander entgegengesetzten Tatsachen gehen aus demselben Prinzip hervor. Wo die königliche Familie ausgeschlossen ist, beruht dies auf einer Verfeinerung der Staatskunst. Die Menschen haben das Bewußtsein, daß sie geneigt sind, einen Herrscher aus dieser Familie zu wählen, wachen aber zugleich eifersüchtig über ihre Freiheit, und wollen nicht, daß der neue Monarch, gestützt auf diese ihre Neigung, seine Familie zur dauernden Herrschaft bringe und die Wahlfreiheit für die Zukunft zerstöre.

Die Geschichte des *Artaxerxes* und des jüngeren *Cyrus* kann uns zu Betrachtungen anregen, die zum gleichen Ergebnis führen. *Cyrus* beanspruchte ein Recht auf den Thron vor seinem älteren Bruder, weil er nach der Thronbesteigung seines Vaters geboren war. Ich behaupte nicht, daß dieser Grund Gültigkeit besitzt, ich möchte nur konstatieren, daß Cyrus einen solchen Vorwand niemals gebraucht haben würde, ohne die oben erwähnte Eigentümlichkeit der Einbildungskraft, die uns von Natur geneigt macht, alle schon in Zusammenhang stehenden Dinge durch eine neue Beziehung weiter zu verbinden. *Artaxerxes* hatte als ältester Sohn und als der erste in der Reihe einen Vorzug vor seinem Bruder, aber Cyrus hing mit der königlichen Würde enger zusammen, weil er erzeugt wurde, als sein Vater schon mit derselben bekleidet war. Wollte man behaupten: auch hier könne die Rücksicht auf die Zweckmäßigkeit die Quelle des Erbfolgerechts sein; die Menschen machten sich eben gern jede Regel zunutze, durch die der Nachfolger ihres verstorbenen Herrschers ein für allemal bestimmt sei und jene Anarchie und Unordnung verhindert werde, die alle Neuwahlen begleite, so würde ich antworten: ich gebe bereitwillig zu, daß dies Motiv etwas zur Sache beiträgt, aber ich behaupte gleichzeitig, daß ein solches Motiv ohne den Hinzutritt eines anderen Beweggrundes gar nicht bestehen könnte. Das Interesse einer Nation verlangt, daß die Aufeinanderfolge [der Träger] der Krone in irgend einer Weise bestimmt ist; aber es ist für dieses Interesse gleichgültig, in welcher *Weise* dies geschieht. Hätte nun die Blutsverwandtschaft nicht eine vom öffentlichen Interesse unabhängige Wirkung, so würde sie ohne positives Gesetz niemals bestimmend

Digitized by Google

geworden sein. Es ist [vollends] undenkbar, daß so viele positive Gesetze verschiedener Nationen jemals [ohne jenen Beweggrund] in genau den gleichen Rücksichten und Absichten zusammengetroffen sein sollten.

Dies führt uns zur Betrachtung der *fünften* Quelle der Autorität. Sie besteht in positiven *Gesetzen*: Die Gesetzgebung eines Landes hat eine betimmte Regierungsform und Nachfolge in der Regierung festgesetzt. Auf den ersten Blick scheint es, als lasse sich diese Quelle der Autorität auf einen der bereits erwähnten Gründe des Rechts auf Autorität zurückführen. Die gesetzgeberische Gewalt, von der das positive Gesetz stammt, muß durch ursprünglichen Vertrag, langen Besitz, gegenwärtigen Besitz, Eroberung oder Erbfolge festgesetzt sein; folglich gewinnt auch das positive Gesetz seine verpflichtende Kraft aus einem dieser Faktoren. Aber dabei ist zu beachten, daß ein positives Gesetz, mag sich auch seine ganze verpflichtende Kraft einzig auf jene Faktoren gründen, doch nicht diese ganze verpflichtende Kraft in sich aufnimmt, sondern ein beträchtliches von derselben verliert. Dies ist leicht zu verstehen. Angenommen, eine Regierung bestehe seit vielen Jahrhunderten auf Grundlage eines bestimmten Systems von Gesetzen, Formen und Arten der Nachfolge. Die durch diese lange Zeit festgegründete gesetzgeberische Gewalt nun verändere plötzlich das ganze Regierungssystem und führe an Stelle desselben eine neue Verfassung ein. Ich glaube, wenige Untertanen werden sich verpflichtet halten, sich dieser Veränderung zu fügen, wenn sie nicht offenbar auf das allgemeine Beste abzielt; sondern sie werden sich [im Gegenfalle] berechtigt glauben, zu der alten Regierung zurück zu kehren. Daher stammt der Begriff von *fundamentalen Gesetzen* [oder Grundgesetzen], die als nicht veränderlich gelten, auch nicht durch den Willen des Herrschers. Diese Eigenschaft besitzt [etwa] das *Salische Gesetz* in Frankreich. Wie weit solche Grundgesetze gehen, ist [freilich] bei keiner Regierung bestimmt und kann auch niemals bestimmt werden. Die Abstufung zwischen den wichtigsten Gesetzen und den gleichgültigsten, ebenso die zwischen den ältesten und den allerneusten ist so unmerklich, daß es unmöglich ist, der gesetzgeberischen Gewalt Grenzen zu ziehen und zu bestimmen, wie weit sie in den Grundsätzen der Regierung Neuerungen vornehmen darf. Dies ist [wiederum] mehr Sache der Einbildungskraft und der Affekte, als der Vernunft.

Digitized by Google

Wer die Geschichte der verschiedenen Nationen der Erde betrachtet; ihre Empörungen, ihre Eroberungen, ihr Wachsen und Abnehmen, die Art der Festsetzung ihrer verschiedenen Regierungen, das ererbte Recht, das von einer Person auf die andere übergeht, der wird bald lernen, alle Streitigkeiten über die Rechte von Fürsten sehr leicht zu nehmen. Er wird die Überzeugung gewinnen, daß strenges Festhalten an allgemeinen Regeln und starre Legalität gegenüber gewissen Personen und Geschlechtern, — Dinge, auf die manche so hohen Wert legen, — Tugenden sind, die weniger aus Vernunft, als aus Bigotterie und Aberglauben entspringen. In diesem Punkt bestätigt das Studium der Geschichte die Überlegungen einer wahren Philosophie. Diese zeigt uns die ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur und lehrt uns, daß politische Streitigkeiten in den meisten Fällen nicht zu entscheiden und den Rücksichten auf Frieden und Freiheit durchaus untergeordnet sind. Wo das öffentliche Wohl nicht augenscheinlich einen Wechsel erheischt, da bildet zweifellos das Zusammenwirken aller jener Rechtsgründe, *ursprüngliche Übereinkunft*, *langer Besitz*, *gegenwärtiger Besitz*, *Erbfolge* und *positive Gesetze*, das stärkste Recht auf Herrschaft. Dies Recht gilt mit Recht für heilig und unverletzlich. Wenn aber diese Rechtsansprüche sich in verschiedenem Grade mischen und entgegenstehen, so erzeugen sie allerlei Verlegenheiten und können oft weniger durch Argumente von Rechtsgelehrten und Philosophen entschieden werden, als durch die Schwerter der Heere. Wer sagt mir, z. B. ob Germanicus oder Drusus dem Tiberius hätte nachfolgen sollen, wenn derselbe gestorben wäre, während die beiden am Leben waren, und ohne daß er einen von ihnen zum Nachfolger ernannt hätte? Ist das Recht der Adoption dem des Blutes gleichwertig in einer Nation, in der es innerhalb der Privatfamilien die gleiche Gültigkeit hat und auch im öffentlichen Leben schon zweimal als gleichwertig angesehen wurde? Mußte Germancius als ältester Sohn gelten, weil er vor Drusus geboren war, oder als der jüngere, weil er nach der Geburt seines Bruders adoptiert wurde? Soll das Recht des älteren in einer Nation gelten, bei der der älteste Bruder in der Privatfamilie kein Vorrecht hat? Soll die Herrschaft im Römischen Reich zu jener Zeit für erblich gelten, weil zwei Beispiele dafür sprechen, oder soll man annehmen, daß sie schon in dieser frühen Zeit als Eigentum des Stärkeren

Digitized by Google

oder des augenblicklichen Besitzers angesehen wurde, weil sie auf eine so kurz vergangene Usurpation gegründet war? Nach welchen Prinzipien wir auch solche und ähnliche Fragen beantworten zu können glauben, ich fürchte, es wird uns niemals gelingen, damit den unparteiischen Forscher zu befriedigen, der bei politischen Streitigkeiten keiner Partei angehört und nur mit gesunder Vernunft und Philosophie zu befriedigen ist.

Ein englischer Leser wird hier geneigt sein, nach der berühmten *Revolution* zu fragen, die einen so glücklichen Einfluß auf unsere Verfassung hatte und von so mächtigen Folgen begleitet war. Wir haben schon bemerkt, daß es in Fällen sehr großer Tyrannei und Unterdrückung erlaubt ist, selbst gegen die höchste Macht die Waffen zu ergreifen; die Regierung ist nichts als eine menschliche Übereinkunft zu gegenseitigem Vorteil und Sicherheit; sie hört auf, sowohl natürliche wie sittliche Verbindlichkeiten aufzuerlegen, sobald sie aufhört, diese Tendenz zu haben. Dies *allgemeine* Prinzip wird von dem gesunden Menschenverstand, sowie von der Handlungsweise aller Zeiten, gut geheißen; aber es ist für die Gesetze, ja selbst für die Philosophie, sicher ganz unmöglich, *im Einzelnen* Regeln aufzustellen, durch die wir erfahren können, wann Widerstand berechtigt ist, und nach denen alle Zwistigkeiten, welche über diesen Gegenstand etwa entstehen mögen, entschieden werden können.

Und dies gilt nicht nur mit Bezug auf die [uneingeschränkte] oberste Gewalt; auch bei Verfassungen, in denen die gesetzgeberische Gewalt sich nicht in einer einzigen Person konzentriert, kann eine Obrigkeit so stark und mächtig werden, daß sie die Gesetze nötigt, über diesen Punkt Stillschweigen zu bewahren. Dies Stillschweigen wäre dann eine Folge nicht nur ihrer *Autorität*, sondern auch ihrer *Klugheit*; denn die Ausübung der Gewalt bei einer so mächtigen Obrigkeit kann zweifellos gleichfalls, gemäß dem Wechsel der Umstände, wie er bei allen Regierungen vorkommt, das eine Mal zum Besten des Volkes dienen, ein anderes Mal schädlich und tyrannisch sein.

Ungeachtet dieses Stillschweigens der Gesetze in eingeschränkten Monarchien bleibt in diesen dem Volke ohne Zweifel das Recht des Widerstands, da es selbst bei der despotischsten Regierung unmöglich ist, es desselben zu berauben. Die gleiche Nötigung der Selbsterhaltung und das gleiche Motiv des allgemeinen Besten geben dem Volk die gleiche Freiheit im einen

Digitized by Google

wie im anderen Fall. Es müssen aber schließlich sogar bei solchen gemischten Regierungen die Fälle, in denen der Widerstand berechtigt ist, viel öfter vorkommen, da es den Untertanen dort eher gestattet sein muß, sich durch die Macht der Waffen zu verteidigen, als bei despotischen Regierungen. Nicht nur wenn die höchste Obrigkeit Maßregeln ergreift, die an sich sehr verderblich sind für das öffentliche Wohl, ist es erlaubt, ihr Widerstand zu leisten und sie abzusetzen, sondern auch wenn sie Übergriffe in andere Teile der Verfassung macht und ihre Macht über die gesetzlichen Grenzen ausdehnen will; mag immerhin dieser Widerstand und diese Gewalttätigkeit nach dem allgemeinen Inhalt der Gesetze für ungesetzlich und aufrührerisch gelten. Nichts ist eben wichtiger für das allgemeine Wohl als die Erhaltung der politischen Freiheit. Außerdem liegt es auf der Hand, daß wenn eine solche gemischte Regierung einmal als zu Recht bestehend anerkannt ist, auch jedes Glied und jeder verfassungsmäßig dabei mitwirkende Teil ein Recht der Selbstverteidigung haben muß und seine einmal bestehende Rechtssphäre gegen die Übergriffe jeder anderen Autorität behaupten darf. Die Materie wäre umsonst erschaffen, wenn sie keine Widerstandskraft hätte, weil ohne diese kein Teil seine gesonderte Existenz bewahrte, sondern alles in einen einzigen Punkt zusammengedrängt würde. Ebenso ist es eine große Absurdität, in irgend einer Regierung ein Recht zu statuieren, ohne [eine Möglichkeit der] Abhilfe [gegen Verletzungen desselben] oder dem Volk Anteil an der höchsten Gewalt zuzuerkennen, ohne ihm das Recht zuzugestehen, daß es diesen seinen Anteil gegen jeden Eindringling verteidige. — Diejenigen, welche vorgeben, unsere freie Regierung zu respektieren, dabei aber das Recht des Widerstands leugnen, haben demnach jedem Anspruch auf gesunden Menschenverstand entsagt und verdienen keine ernsthafte Entgegnung.

Es gehört nun nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben, zu zeigen, daß diese Grundsätze auf die englische *Revolution* angewandt werden können, und daß alle Rechte und Privilegien, die einer freien Nation heilig sein müssen, vor ihr auf's Äußerste bedroht waren. Ich ziehe es vor, dies viel umstrittene Thema — wofern überhaupt bei ihm von Streit die Rede sein kann — unerörtert zu lassen, und mich in einigen philosophischen Betrachtungen zu ergehen, die beim Gedanken an dieses wichtige Ereignis natürlicherweise aufsteigen.

Digitized by Google

Erstens. Sollte unser verfassungsmäßiges *Ober- und Unterhaus* ohne einen das öffentliche Wohl angehenden Grund den gegenwärtigen König absetzen oder nach seinem Tode denjenigen Fürsten ausschließen, der dem Gesetz und der festen Sitte nach ihm folgen müßte, so würde niemand dies Vorgehen für gesetzlich halten oder sich verpflichtet fühlen, ihm zuzustimmen. Wenn aber der König durch ungerechte Handlungen oder durch ein Streben nach tyrannischer und despotischer Gewalt das Recht auf die legale Gewalt verwirkt, so ist seine Absetzung nicht nur sittlich berechtigt und der Natur des politischen Gemeinwesens entsprechend, sondern, was mehr ist, wir sind geneigt, anzunehmen, daß die verfassungsgemäß an der Regierung mitwirkenden Glieder auch das Recht gewinnen, den nächsten Erben auszuschließen, und zum Nachfolger zu wählen, wen sie wollen. Dies beruht auf einer sehr sonderbaren Eigentümlichkeit unseres Denkens und unserer Einbildungskraft. Wenn ein König seine Herrschaft verwirkt hat, so sollte man meinen, sein Erbe sei nun genau in der Lage, wie wenn der König durch den Tod hinweggenommen wäre, es sei denn, daß er durch Beteiligung an der Tyrannei gleichfalls sein Recht verwirkt hätte. Aber so gewiß dies vernünftig scheint, so neigen wir doch leicht der entgegengesetzten Ansicht zu. Bei einer Regierung, wie die unsrige, ist die Entsetzung des Königs sicherlich eine Handlung, die über die gewöhnlichen Autoritätsbefugnisse hinausgeht, ein ungesetzliches Ansichreißen der Macht zum allgemeinen Besten, das im gewöhnlichen Gang der Dinge keinem verfassungsmäßigen Gliede der Regierung zusteht. Ist aber das Interesse des allgemeinen Besten so groß und so einleuchtend, daß die Handlung dadurch gerechtfertigt erscheint, hat also in unseren Augen das Parlament, indem es sich diese Freiheit nahm, recht getan, so ist es uns natürlich, ihm auch ein Recht auf weitere Freiheiten zuzuerkennen. Sind die bisher gesetzmäßig feststehenden Grenzen einmal mit unserer Billigung überschritten, so sind wir nicht geneigt, es weiterhin mit der strengen Einhaltung der gesetzmäßigen Schranken so genau zu nehmen. Der Geist geht in jeder einmal eingeschlagenen Tätigkeitsrichtung weiter. Wir pflegen uns nach einer ersten Verletzung der Pflicht auch weiterhin keine Skrupeln mehr zu machen. So hielt sich bei der *Revolution* niemand, der die Entsetzung des Vaters berechtigt fand, an die Rücksicht auf seinen jungen Sohn gebunden, während man, wenn dieser un-

Digitized by Google

glückliche Monarch damals unschuldig gestorben, und sein Sohn zufällig über See gewesen wäre, ohne Zweifel eine Regentschaft eingesetzt hätte, die bestanden hätte, bis er mündig und fähig gewesen wäre, in den Besitz seiner Herrschaft eingesetzt zu werden.

Da alles, was auch nur in geringstem Grade die Einbildungskraft in Anspruch nimmt, auf das Urteil des Volkes einwirkt, so ist es ein Beweis für die Weisheit der Gesetze und des Parlaments, wenn sie diesen Umstand benutzen und die Obrigkeit innerhalb oder außerhalb einer Dynastie wählen, je nachdem die Menge naturgemäß geneigt ist, ihr Autorität und Recht zuzuerkennen oder nicht.

Zweitens. Die Thronbesteigung des *Prinzen von Oranien* konnte allerdings im Anfang Anlaß zu allerlei Streitigkeiten geben, und sein Rechtsanspruch konnte angefochten werden, aber jetzt darf derselbe nicht mehr zweifelhaft erscheinen. Er muß als gesichert betrachtet werden dadurch, daß drei Fürsten auf Grund desselben Rechtsanspruches nachfolgten. Nichts ist natürlicher als diese Betrachtungsweise, obgleich auf den ersten Blick nichts unvernünftiger erscheint. Fürsten scheinen oftmals durch ihre *Nachfolger* ein Recht zu erwerben, so gut wie durch ihre *Vorfahren*; ein König, der zu seinen Lebzeiten mit Recht als Usurpator galt, wird von der Nachwelt als berechtigter Fürst angesehen, weil das Glück wollte, daß seine Familie auf dem Thron sich festsetzte und so eine neue Tradition an die Stelle der alten trat. *Julius Cäsar* gilt als erster *römischer* Kaiser, während *Sulla* und *Marius*, deren Rechtsansprüche tatsächlich dieselben waren, als Tyrannen und Usurpatoren behandelt werden. Zeit und Gewohnheit geben jeder Regierungsform und jeder Folge von Fürsten Autorität; die Macht, die anfangs nur auf Rechtswidrigkeit und Gewalttat begründet war, wird mit der Zeit gesetzmäßig und bindend. Und der menschliche Geist bleibt dabei nicht stehen, sondern er geht zurück und überträgt auch auf die Vorgänger und Vorfahren jenes Recht, das er den Nachkommen naturgemäß zuschreibt, weil beide miteinander verwandt und demgemäß in der Einbildungskraft verbunden sind. Durch den gegenwärtigen König von Frankreich wird *Hugo Capet* ein rechtmäßigerer Fürst als *Cromwell*; ebenso ist die bestehende Freiheit der *Holländer* keine geringe Rechtfertigung ihres hartnäckigen Widerstands gegen *Philipp II.*

Digitized by Google

Elfter Abschnitt.

Vom Völkerrecht.

Wenn einmal bei dem größten Teil der Menschheit bürgerliche Regierungen zur Einführung gelangt sind, und verschiedene aneinander grenzende Gemeinwesen sich gebildet haben, so entsteht daraus auch eine Reihe von Pflichten zwischen den Nachbarstaaten, der Natur des Verkehrs, den sie miteinander pflegen, entsprechend. Politische Schriftsteller sagen uns, daß bei jeder Art von Verkehr [zwischen Staatskörpern] der einzelne Staatskörper als *eine* Person angesehen werden muß; diese Behauptung nun ist insofern richtig, als verschiedene Nationen, so gut wie Privatpersonen, gegenseitige Unterstützung brauchen, und gleichzeitig ihre Selbstsucht und ihr Ehrgeiz dauernde Quellen von Krieg und Zwietracht sind. So gewiß aber Nationen in diesem Punkt den Einzelindividuen gleichen, so sind sie doch in anderen Beziehungen davon sehr verschieden. Und es ist daher kein Wunder, daß sie sich nach anderen Grundsätzen richten, so daß hier eine neue Reihe von Gesetzen entsteht, die wir das Völkerrecht nennen. Hierher gehören die Heiligkeit der Gesandten, die Kriegserklärungen, die Enthaltung von vergifteten Waffen und andere derartige Pflichten, welche offenbar auf den Verkehr der Staaten untereinander berechnet sind.

Indem aber diese Gesetze zu den natürlichen Rechtsnormen hinzukommen, heben sie dieselben doch nicht auf; man kann ruhig behaupten, daß die drei Fundamentalgesetze der Rechtsordnung, Ständigkeit des Besitzes, seine Übertragung durch Zustimmung, und Erfüllung von Versprechungen, Pflichten der Fürsten sind, so gut wie der Untertanen. Dasselbe Interesse erzeugt in beiden Fällen dieselbe Wirkung. Wo der Besitz nicht ständig ist, da muß immerwährender Krieg sein. Wo Eigentum nicht durch Zustimmung übertragen werden kann, da ist kein Handel möglich. Wo Versprechen nicht eingehalten werden, kann es keine Verträge noch Bündnisse geben. Die Vorteile des Friedens, des Handels und des gegenseitigen Beistandes veranlassen uns daher, dieselben Begriffe einer Rechtsordnung, die zwischen einzelnen gelten, auch auf verschiedene Reiche auszudehnen.

Es gibt einen in der Welt sehr geläufigen Grundsatz,

Digitized by Google

den wenige Staatsmänner anerkennen mögen, der aber durch die Praxis aller Zeiten anerkannt ist, nämlich der, *daß es ein Moralsystem gibt, das für Fürsten berechnet, und das viel freier ist, als dasjenige, das unter Privatpersonen herrschen soll.* Natürlich handelt es sich hier nicht um eine geringere *Ausdehnung* der öffentlichen Pflichten und Verbindlichkeiten; ebensowenig wird jemand absurd genug sein, zu behaupten, daß die feierlichsten Verträge zwischen Fürsten keine Kraft haben. Fürsten gehen tatsächlich Verträge untereinander ein, also müssen sie einen Vorteil von deren Ausführung erwarten, und die Aussicht auf solchen Vorteil für die Zukunft muß sie bewegen, ihre Obliegenheit zu erfüllen und diese natürliche Norm festzuhalten. Der Sinn jenes politischen Grundsatzes ist vielmehr der, daß die sittliche Verpflichtung der Fürsten zwar dieselbe *Ausdehnung*, aber nicht dieselbe *Kraft* hat wie die der Privatpersonen, und daß sie berechtigterweise um eines geringeren Anlasses willen übertreten werden darf. Diese Behauptung mag manchen Philosophen anstößig erscheinen, aber sie läßt sich sehr leicht verteidigen auf Grund jener Prinzipien, aus denen wir den Ursprung des Rechtes und der Rechtsordnung verständlich machten.

Wenn die Menschen aus Erfahrung gelernt haben, daß es unmöglich ist, ohne Gesellschaft zu bestehen, und daß es ebenso unmöglich ist, die Gesellschaft zu erhalten, solange sie ihren Begehrungen freien Lauf lassen, so zügelt ein so wichtiges Interesse sehr schnell ihre Handlungen und zwingt sie, jene Regeln zu befolgen, die wir die *Rechtsnormen* nennen. Es bleibt aber nicht bei dieser verpflichtenden Kraft des Interesses; sondern im notwendigen Fortgang der Affekte und Gefühle entsteht aus ihr die sittliche Verbindlichkeit der Pflicht. Wir *billigen* solche Handlungen, die auf den Frieden der Gesellschaft abzielen, und mißbilligen solche, die ihr Störungen verursachen.

Dieselbe *natürliche* Verbindlichkeit des Interesses findet nun auch zwischen voneinander unabhängigen Reichen statt, und sie erzeugt da dieselbe *Sittlichkeit.* Auch der Sittenloseste wird einem Fürsten nicht zustimmen, wenn derselbe freiwillig und aus eigenem Antrieb sein Wort bricht oder einen Vertrag verletzt. Zugleich muß aber bemerkt werden, daß der Verkehr zwischen verschiedenen Staaten zwar vorteilhaft und zuweilen sogar notwendig ist, aber doch nicht so

Digitized by Google

notwendig oder so vorteilhaft, wie der zwischen einzelnen. Ohne den letzteren können Menschen ihrer Natur nach überhaupt nicht bestehen. Wenn demnach die *natürliche* Verpflichtung zur Rechtsordnung zwischen verschiedenen Staaten nicht so groß ist, wie zwischen einzelnen, so muß auch die *sittliche* Verpflichtung, welche daraus entsteht, entsprechend geringere Kraft haben. Wir müssen notwendig mehr Nachsicht mit einem Fürsten oder Minister haben, der einen anderen hintergeht, als mit einem Privatmann, der sein Ehrenwort bricht.

Sollte man fragen, *in welchem Verhältnis diese beiden Arten der Sittlichkeit zueinander stehen*, so würde ich erwidern, daß dies eine Frage sei, auf die niemals eine bestimmte Antwort gegeben werden könne. Es ist unmöglich, das Verhältnis, das zwischen ihnen festzustellen wäre, in Zahlen auszudrücken. Man kann dreist behaupten, daß dies Verhältnis sich von selbst ergibt, ohne Zutun oder Bemühung der Menschen. Gleichartiges können wir bei vielen anderen Anlässen beobachten. Die Praxis des Lebens trägt mehr dazu bei, uns die Abstufungen unserer Pflicht zu lehren, als die scharfsinnigste Philosophie, die jemals ersonnen wurde. Dies kann als überzeugender Beweis dafür gelten, daß alle Menschen eine Ahnung von dem wahren Fundament der moralischen Regeln, betreffend die natürliche und bürgerliche Rechtsordnung haben, d. h. daß sie sich bewußt sind, daß dieselben nur aus menschlichem Übereinkommen und aus dem Interesse entstammen, das wir an der Erhaltung von Frieden und Ordnung haben. Die Verminderung des Interesses könnte sonst nicht eine Lockerung der Sittlichkeit hervorrufen und uns mit der Übertretung des Rechts von Seiten der Fürsten und Republiken leichter aussöhnen, als wenn dieselbe im Privatverkehr zwischen einem Untertanen und dem anderen geschieht.

Zwölfter Abschnitt.

Keuschheit und Schamhaftigkeit.

Wenn sich bei der Theorie der natürlichen Rechtsnormen und des Völkerrechtes Schwierigkeiten ergeben, so betreffen diese die allgemeine Billigung oder Mißbilligung, die der Befolgung oder Übertretung dieser Gesetze zuteil wird. Manchem

Digitized by Google

mag diese aus dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft nicht genügend verständlich werden. Um Bedenken dieser Art so viel als möglich zu beseitigen, will ich jetzt eine andere Reihe von Pflichten betrachten, nämlich die für das schöne Geschlecht bestehenden Pflichten der *Schamhaftigkeit* und *Keuschheit*. Es ist mir zweifellos, daß diese Tugenden noch einleuchtendere Beispiele für die Wirkung der aufgestellten Grundsätze sind.

Es gibt Philosophen, welche die weiblichen Tugenden mit großem Ungestüm angreifen und sich einbilden, sie hätten sehr viel für die Aufdeckung populärer Irrtümer geleistet, wenn sie beweisen, daß die ganze äußerliche Schamhaftigkeit in Sprache, Kleidung und Benehmen, die wir von dem schönen Geschlecht verlangen, in der Natur nicht begründet liegt. Ich glaube, ich kann mir die Mühe sparen, bei einer so einleuchtenden Wahrheit zu verweilen und ohne weitere Vorbereitung untersuchen, wie solche Begriffe aus der Erziehung, aus dem freiwilligen Übereinkommen der Menschen und aus dem Interesse der Gesellschaft entstehen. Betrachten wir die Dauer und die Schwäche der menschlichen Kindheit, das Interesse, das beide Geschlechter für ihre Sprößlinge haben, so leuchtet ein, daß zur Erziehung der Jugend ein Zusammenwirken des weiblichen und des männlichen Teiles [der Familie] notwendig ist und daß dies Zusammenwirken eine beträchtliche Dauer haben muß. Sollen aber die Männer sich genötigt sehen, solchen Zwang auf sich zu nehmen und fröhlich alle Mühen und Kosten, die ihnen daraus erwachsen, zu ertragen, so müssen sie wissen, daß es ihre eigenen Kinder sind, um die sie sich bemühen, daß also ihr natürlicher Instinkt nicht auf einen falschen Gegenstand gerichtet ist, wenn sie sich der Liebe und Zärtlichkeit ihnen gegenüber hingeben. Betrachten wir nun aber den Bau des menschlichen Körpers, so finden wir, daß solche Sicherheit für uns sehr schwer zu gewinnen ist; bei der Vereinigung der Geschlechter geht das zeugende Prinzip von dem Manne auf die Frau über; daher kann der erstere leicht getäuscht werden, während dies für die letztere ganz unmöglich ist. Aus dieser einfachen, anatomischen Betrachtung entspringt jener große Unterschied hinsichtlich der Erziehung und der Pflichten beider Geschlechter.

Würde ein Philosoph die Sache a priori betrachten, so würde er folgendermaßen schließen. Die Männer werden durch

Digitized by Google

die Überzeugung, daß ihre Kinder wirklich ihre eigenen sind, veranlaßt, für deren Unterhalt und Erziehung zu arbeiten; deshalb ist es vernünftig und sogar nötig, daß sie über diesen Punkt Sicherheit haben. Diese Sicherheit nun kann nicht allein darauf sich gründen, daß harte Strafen auf die Verletzung der ehelichen Treue seitens des Weibes gesetzt werden; denn öffentliche Strafen können nicht ohne einen legalen Beweis auferlegt werden; ein solcher läßt sich aber in diesem Punkte schwer beibringen. Welchen Zwang kann man also einer Frau auferlegen, damit den starken Versuchungen zur Untreue, die sie hat, das Gegengewicht gehalten werde? Nun, es scheint kein anderes Gegengewicht möglich, als die Strafe des schlechten Rufs und Leumunds; diese Strafe hat einen gewaltigen Einfluß auf den Menschengeist. Zugleich wird sie von der Welt schon auf Verdacht und Mutmaßungen und auf solche Beweise hin verhängt, die niemals von einem Gerichtshof als gültig angesehen würden. Um aber das weibliche Geschlecht unter einen genügenden Zwang zu stellen, müssen wir mit seiner Untreue ein besonderes Maß von Schande verbinden, ein solches, das hinausgeht über das Maß des Unrechtes. Und wir müssen seiner Keuschheit ein entsprechendes Lob spenden.

Hierin nun liegt in der Tat ein starker Antrieb zur [ehelichen] Treue. Aber unser Philosoph würde alsbald entdecken, daß derselbe für sich allein dem Zweck nicht genügt. Alle menschlichen Wesen, besonders die weiblichen Geschlechtes, sind geneigt, fernliegende Motive zu übersehen zu gunsten einer gegenwärtigen Versuchung. Und hier ist die Versuchung die denkbar stärkste; sie tritt heran unmerklich und verführerisch, und eine Frau findet leicht Mittel, oder bildet sich ein, daß sie sie findet, um ihren Ruf zu wahren, und die verderblichen Folgen ihrer Gelüste zu vermeiden. Es muß also außer der Schande, die solche Übertretungen begleitet, und vor derselben, ein Grund zur Scheu oder Furcht bestehen, wodurch die ersten Anfänge verhindert werden, und dem weiblichen Geschlecht ein Abscheu gegen alle Äußerungen, Geberden und Freiheiten, die in unmittelbarer Beziehung zu diesen Gelüsten stehen, eingeflößt wird.

So [etwa] würden die Überlegungen unseres spekulativen Philosophen lauten. Besäße er aber nicht eine vollkommene Kenntnis der menschlichen Natur, so würde er, davon bin ich

Digitized by Google

überzeugt, sehr geneigt sein, dieselben bloß für haltlose Spekulationen anzusehen. Er würde meinen, die Schande, die der Untreue folgt und die Scheu vor ihren ersten Anfängen seien Prinzipien, die man in der Welt mehr wünschen als zu finden hoffen dürfe. Welches Mittel gibt es, würde er sagen, um die Menschheit zu überreden, daß die Verletzungen der ehelichen Pflichten schändlicher sind als andere Arten von Unrecht, während sie doch augenscheinlich wegen der Größe der Versuchung entschuldbarer sind? Und welche Möglichkeit gibt es, ein Widerstreben zu wecken gegenüber den ersten Anfängen einer Begierde, da uns die Natur einen so starken Trieb dazu eingeflößt hat; einen Trieb, dessen Befriedigung doch schließlich zur Erhaltung der Gattung unbedingt nötig ist?

Aber spekulative Überlegungen, die den Philosophen so viel Mühe kosten, werden oft von der Welt ungezwungen und ohne Überlegung vollzogen; Schwierigkeiten, die in der Theorie unüberwindlich scheinen, werden in der Praxis leicht bewältigt. Diejenigen, die an der Treue der Frauen ein Interesse haben, tadeln natürlich ihre Untreue und alle Annäherungen an dieselbe. Diejenigen, die kein Interesse daran haben, schwimmen mit dem Strom. Die Erziehung bemächtigt sich der bildsamen Seelen des schönen Geschlechts in ihrer Kindheit. Und ist eine allgemeine Regel einmal festgestellt, so sind die Menschen geneigt, dieselbe festzuhalten, auch wo die Gründe, denen sie zuerst entsprang, nicht mehr bestehen. So können auch die ausschweifendsten Junggesellen nicht umhin, durch Fälle von Lüsternheit oder Schamlosigkeit bei Frauen sich verletzt zu fühlen. Und obgleich alle diese Grundsätze in deutlicher Beziehung zur Erzeugung stehen, so haben doch auch Frauen, die über das Alter des Gebärens hinaus sind, in dieser Hinsicht nichts vor denen voraus, die in der Blüte ihrer Jugend und Schönheit stehen. Die Menschen wissen unzweifelhaft, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß alle diese Begriffe von Schamhaftigkeit und Anstand eine Beziehung zur Erzeugung haben. Darum legen sie dem männlichen Geschlecht, bei dem dieser Grund fortfällt, keine gleich zwingende Verpflichtung zur Befolgung derselben auf. Dieser Gegensatz [zwischen Mann und Frau] ist in die Augen fallend und weitgehend; er beruht auf einer deutlichen Verschiedenheit der beiden Geschlechter. Auf Grund derselben halten wir in dieser Frage Mann und Frau scharf und deutlich auseinander.

Digitized by Google

Dagegen gelingt uns diese Auseinanderhaltung nicht bei den verschiedenen Lebensaltern der Frauen. Obgleich demnach die Menschen wissen, daß der Begriff der Schamhaftigkeit aus dem allgemeinen Interesse entspringt, so führt sie die allgemeine Regel über ihren ursprünglichen Grund hinaus; d. h. wir dehnen den Begriff der Schamhaftigkeit auf das ganze Geschlecht aus, von der frühesten Kindheit bis zum höchsten Greisenalter mit seiner Schwäche.

Der Mut, dieser Ehrenpunkt der Männer, verdankt seinen Wert, gerade wie die Keuschheit der Frauen, zum großen Teil einem Kunstgriff, obgleich er, wie wir später sehen werden, auch einigermaßen in der Natur begründet ist.

Was die Verpflichtungen des männlichen Geschlechts in bezug auf Keuschheit betrifft, so stehen dieselben offenbar nach den allgemeinen Ansichten der Welt zu den Verpflichtungen des weiblichen Geschlechts ungefähr in demselben Verhältnis, wie die Verpflichtungen des Völkerrechts zu denen der natürlichen Rechtsnormen. Es widerspricht dem Interesse der bürgerlichen Gesellschaft, daß die Männer *volle* Freiheit des geschlechtlichen Genusses haben; aber der Vorteil ihrer Enthaltsamkeit ist nicht so groß, wie bei dem weiblichen Geschlecht, und daher muß die sittliche Verpflichtung, die aus demselben erwächst, verhältnismäßig schwächer sein. Um dies zu beweisen, brauchen wir uns nur auf die Praxis und die Anschauungen aller Völker und aller Zeiten zu berufen.

Digitized by Google

Dritter Teil.

Von den übrigen Tugenden und Lastern.

Erster Abschnitt.

Vom Ursprung der natürlichen Tugenden und Laster.

Wir kommen jetzt zur Betrachtung solcher Tugenden und Laster, die durchaus natürlich und in keiner Weise von den Kunstgriffen und Veranstaltungen der Menschen abhängig sind. Ihre Prüfung wird dies Moralsystem abschließen.

Die Hauptquelle oder das treibende Prinzip im Menschengeist ist Lust und Unlust; werden diese Empfindungen aus unserem Denken und aus unserem Fühlen entfernt, so sind wir in beträchtlichem Maße des Affektes und des Handelns, des Begehrens und des Wollens unfähig. Die unmittelbarsten Wirkungen von Lust und Unlust aber sind die Regungen der Neigung und Abneigung. Sie stellen sich im einzelnen dar als Wollen, als Begehren und Abscheu, Kummer und Freude, Hoffnung und Furcht, je nachdem die Lust oder Unlust diese oder jene Stellung einnehmen und wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, gewiß oder ungewiß werden, oder als für den Augenblick außerhalb unserer Macht liegend erscheinen.

Haben die Gegenstände, die Lust oder Unlust erzeugen, eine Beziehung zu uns selbst und anderen, so fahren sie fort, Begehren und Abscheu, Kummer und Freude zu erregen. Sie rufen aber gleichzeitig die mittelbaren Affekte des Stolzes und der Niedergedrücktheit, der Liebe und des Hasses hervor, die in solchem Falle zur Unlust und Lust in einer doppelten Beziehung stehen, nämlich einerseits durch einen Zusammenhang der Eindrücke, andererseits durch einen Zusammenhang der Vorstellungen damit verbunden sind.

Wir bemerkten [in unseren bisherigen Darlegungen auch]

Digitized by Google

schon, daß sittliche Unterscheidungen durchaus abhängig sind von bestimmten Lust- und Unlustgefühlen, d. h. daß jede geistige Eigenschaft, die uns bei uns selbst oder bei anderen mit Befriedigung erfüllt, sich der Betrachtung oder Reflexion natürlicherweise als tugendhaft darstellt. Ebenso sind solche Eigenschaften, die Unbehagen wecken, für uns lasterhaft. Jede Eigenschaft in uns selbst oder in anderen, die Lust erzeugt, ruft Stolz oder Liebe hervor, jede, die Unlust erzeugt, bewirkt Niedergedrücktheit oder Haß. Daraus folgt, daß diese beiden Bestimmungen unseres geistigen Wesens, die *Tugend*, und die Kraft, Liebe und Stolz zu erwecken, andererseits das *Laster*, und die Kraft, Scham und Haß zu erzeugen, als gleichbedeutend zu betrachten sind. In jedem Falle müssen wir das Eine nach dem Anderen beurteilen; wir dürfen jede *Eigenschaft* des Geistes, die Liebe oder Stolz erzeugt, für tugendhaft erklären, und jede, die Haß oder Niedergedrücktheit bewirkt, für lasterhaft.

Ist irgend eine *Handlung* tugendhaft oder schlecht, so ist sie dies nur als Anzeichen einer Eigenschaft oder Beschaffenheit. Sie muß einen dauernden Grund im Geiste haben, der in dem ganzen Verhalten des Menschen sich kundgibt und zum persönlichen Charakter gehört. Handlungen an sich, die aus keiner dauernden Bestimmtheit der Person hervorgehen, haben keine Bedeutung für Haß oder Liebe, Stolz oder Beschämung, und kommen deshalb für die Sittlichkeit nicht in Betracht.

Diese Überlegung ist sehr einleuchtend und verdient alle Beachtung; denn sie ist von größter Wichtigkeit für die Frage, die wir jetzt behandeln. Wenn wir nach dem Grund [oder dem eigentlichen Gegenstand] der sittlichen Beurteilung[88]) forschen, so dürfen wir niemals die einzelne Handlung ins Auge fassen, sondern immer nur die Beschaffenheit oder den Charakter, aus dem diese Handlung hervorging. Nur diese sind dauernd genug, um unsere Gefühle der Person gegenüber zu beeinflussen. Handlungen sind bessere Anzeichen eines Charakters, als Worte, oder selbst Wünsche und Gefühle; aber auch sie ziehen, nur insoweit sie solche Anzeichen sind, Liebe oder Haß, Lob oder Tadel nach sich.

Um den wahren Ursprung der sittlichen Beurteilung bezw.

88) H. in seiner läßigen Ausdrucksweise: Ursprung der Sittlichkeit (origin of morals).

Digitized by Google

der Liebe oder des Hasses, der aus geistigen Eigenschaften entspringt, aufzudecken, müssen wir aber ziemlich tief gehen und zu Gründen zurückgreifen, die wir schon betrachtet und erörtert haben.

Wir fangen damit an, aufs neue die Natur und die Kraft des *Mitgefühls* zu betrachten. Die Geister aller Menschen sind sich hinsichtlich ihrer Gefühle und ihrer [natürlichen inneren] Betätigungsweisen gleichartig. Niemand kann durch eine Gemütsbewegung getrieben werden, ohne daß zugleich alle anderen bis zu einem gewissen Grade dafür empfänglich wären. Sind zwei Saiten gleichgespannt, so teilt sich die Bewegung der einen der anderen mit; in gleicher Weise gehen die Gemütsbewegungen leicht von einer Person auf die andere über und erzeugen korrespondierende Bewegungen in allen menschlichen Wesen. Wenn ich die *Wirkung* eines Affektes in der Stimme und in den Geberden irgend einer Person wahrnehme, so geht mein Geist sofort von diesen Wirkungen zu ihrer Ursache über und bildet sich eine so lebhafte Vorstellung des Affektes, daß dieselbe sich alsbald in den Affekt selber verwandelt. Ebenso ist es, wenn ich die *Ursachen* einer Gefühlserregung bemerke; mein Geist denkt dann an die Wirkungen und wird von der gleichen Gefühlserregung erfaßt. Wäre ich bei einer von den schrecklicheren chirurgischen Operationen anwesend, so würde sicher noch vor ihrem Anfang die Herrichtung der Instrumente, das Zurechtlegen der Verbände, das Glühen der Eisen, und alle Zeichen der Angst und des Mitleids bei dem Patienten und den Assistenten eine große Wirkung auf meinen Geist ausüben und die stärksten Gefühle von Mitleid und Schrecken in mir wecken. Kein Affekt eines anderen zeigt sich dem Geist unmittelbar. Wir bemerken nur seine Ursachen oder Wirkungen. Aus *diesen schließen* wir auf den Affekt, folglich sind es *diese*, die unsere Sympathie erwecken.

Auch der Schönheitssinn beruht zum großen Teil auf diesem Prinzip. Liegt in einem Gegenstand die Tendenz, demjenigen, der ihn besitzt [und benützt], eine Annehmlichkeit zu gewähren, so wird er für schön gehalten. Alles, was die Tendenz hat [dem Besitzer und Nutznießer] Unannehmlichkeit zu bereiten, ist unerfreulich und häßlich. Die Bequemlichkeit eines Hauses, die Fruchtbarkeit eines Feldes, die Kraft eines Pferdes, die Geräumigkeit, Sicherheit und Schnelligkeit eines Schiffes,

Digitized by Google

bilden die Hauptschönheit dieser Dinge. Der Gegenstand, der hier schön genannt wird, gefällt nur durch seine Fähigkeit, eine gewisse *Wirkung* hervorzubringen. Diese Wirkung besteht in dem Vergnügen oder dem Nutzen einer *anderen* Person. Die Lust eines Fremden aber, für den wir keine Freundschaft haben, freut uns nur vermöge des Mitgefühls. Auf diesem Prinzip beruht also die Schönheit, die wir in allem, was nützlich ist, finden. Welch großer Teil der Schönheit das ist, wird dem leicht deutlich, der darüber nachdenkt. Wo immer ein Gegenstand eine Tendenz hat, seinem Nutznießer Lust zu verursachen, oder mit anderen Worten, immer wo die eigentliche *Ursache* der Lust in dieser Tendenz besteht, da erfreut er auch den Zuschauer vermöge eines zarten Mitgefühls mit dem Nutznießer. Die meisten Kunstwerke werden schön gefunden, weil sie sich für den Gebrauch des Menschen eignen; und selbst viele Erzeugnisse der Natur gewinnen ihre Schönheit aus dieser Quelle. Gefällig und schön bezeichnet in den meisten Fällen keine absolute, sondern eine relative Eigenschaft; eine Eigenschaft, die uns gefällt, lediglich vermöge der in ihr liegenden Tendenz, einem erfreulichen Zweck zu genügen.*)

Dasselbe Prinzip nun erzeugt in vielen Fällen ebenso wie unser Schönheitsgefühl, so auch unser Gefühl des sittlichen Wertes. Keine Tugend wird höher geschätzt als die Rechtlichkeit, und keine Schlechtigkeit mehr verabscheut als die Rechtswidrigkeit; zugleich gibt es keine Eigenschaften, die einem Charakter mehr den Stempel des Liebenswürdigen bezw. des Verabscheuungswürdigen aufdrücken. Nun ist aber Rechtlichkeit nur darum eine sittliche Tugend, weil sie auf das Wohl der Menschheit tendiert. Ja sie ist gar nichts anderes als eine künstliche Erfindung zu diesem Zweck.

Dasselbe kann von der Untertanentreue, von dem Völkerrecht, von der Schamhaftigkeit und von dem guten Benehmen gesagt werden. Alle diese Dinge sind nur menschliche Einrichtungen zum Vorteil der Gesellschaft. Zugleich ist aber bei allen Völkern und zu allen Zeiten ein starkes Sittlichkeitsgefühl mit denselben verbunden. Dies wird uns nur verständlich, aus der Annahme, daß der Gedanke an die auf das

*) Decentior equus cujus astricta sunt ilia, sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est. Quinct. lib. 8.

Digitized by Google

Wohl der Gesellschaft gerichtete Tendenz der Charaktere und geistigen Eigenschaften der Menschen genügt, um in uns die Gefühle der Billigung oder des Tadels zu erwecken. Die Mittel zur Erreichung eines Zweckes können aber nur angenehm sein, wenn uns der Zweck angenehm ist, und das Wohl der Gesellschaft kann uns, falls unser eigener Vorteil oder der unserer Freunde dabei nicht im Spiel ist, nur vermöge des Mitgefühles eine erfreuliche Sache sein. Daraus folgt, daß Mitgefühl die Quelle aller der Wertschätzungen ist, die wir für die künstlichen Tugenden haben.

Es ergibt sich also, daß das *Mitgefühl* ein sehr mächtiges Prinzip in der menschlichen Natur ist, daß es großen Einfluß auf unseren Geschmack bei der Beurteilung des Schönen hat, und daß es unser Sittlichkeitsgefühl bei allen künstlichen Tugenden erzeugt.

Daraus dürfen wir aber schließen, daß das Mitgefühl das Moment sein wird, das auch allerlei andere Eigenschaften uns als Tugenden erscheinen läßt, oder daß [auch sonst] Eigenschaften unsere Billigung gewinnen, weil sie für das Wohl der Menschheit zweckmäßig sind. Diese Annahme muß zur Gewißheit werden, wenn wir sehen, daß die meisten jener Eigenschaften, die wir von Natur billigen, in der Tat diese Tendenz haben und einen Menschen zum nützlichen Glied der Gesellschaft zu machen geeignet sind, während die Eigenschaften, die wir von Natur mißbilligen, die entgegengesetzte Tendenz haben und jeden Verkehr mit dem Menschen, der sie besitzt, gefährlich oder unangenehm machen. Wir fanden, daß solche Tendenz die Kraft besitzt, das stärkste Sittlichkeitsgefühl hervorzurufen; wir dürfen darum vernünftigerweise in solchen Fällen nach keiner anderen Ursache der Billigung oder des Tadels suchen. Es ist eine unverbrüchliche philosophische Maxime, daß wenn eine bestimmte Ursache zur Erklärung einer Wirkung ausreicht, wir uns dabei beruhigen, und nicht die Ursachen ohne Not vermehren sollen. Wir sind außerdem in der glücklichen Lage, in den künstlichen Tugenden erfahrungsgemäße Beispiele dafür zu haben, daß das Abzielen von Eigenschaften auf das Wohl der Gesellschaft der *einzige* Grund für unsere Billigung sein kann, ohne Verdacht der Mitwirkung eines anderen Faktors.

Daraus erkennen wir die Macht dieses Prinzips. Wo dies Prinzip zurecht besteht, d. h. in allen Fällen, in denen

Digitized by Google

eine von uns gebilligte Eigenschaft sich als nützlich für die Gesellschaft erweist, wird demgemäß ein rechter Philosoph keines anderen Prinzips bedürfen. Die höchste Billigung und Achtung [einer menschlichen Eigenschaft] wird er aus diesem Prinzip abzuleiten suchen.

Daß nun viele natürliche Tugenden diese Tendenz auf das Wohl der Gesellschaft haben, kann niemand bezweifeln. Sanftmut, Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Großmut, Milde, Mäßigung, Rechtlichkeit stehen in erster Linie unter den sittlichen Eigenschaften; man bezeichnet sie gewöhnlich als *soziale* Tugenden und gibt damit ihre Tendenz auf das Wohl der Gesellschaft zu.

Auf Grund dieser Tatsache haben sogar einige Philosophen alle sittlichen Unterscheidungen als Wirkungen der Erziehung und künstlicher Einrichtungen dargestellt. Geschickte Staatsmänner, so sagen sie, waren bestrebt, dadurch die stürmischen Affekte der Menschen zu zügeln; sie veranlaßten die Menschen, für das öffentliche Beste zu wirken, um der Vorstellung von Ehre und Schande willen.

Diese Theorie stimmt nun [gewiß] nicht mit der Erfahrung überein. *Erstens* gibt es auch Tugenden und Laster, die keine Tendenz auf den öffentlichen Vorteil oder Nachteil haben; *zweitens* muß der Mensch ein natürliches Gefühl für Lob und Tadel haben, sonst könnte dasselbe niemals durch Staatsmänner geweckt werden. Die Worte *lobenswert* und *preiswürdig, tadelnswert* und *abscheulich* wären, wie wir schon bemerkten, so unverständlich für uns, wie wenn sie einer uns ganz unbekannten Sprache angehörten.

So gewiß aber diese Theorie irrig ist, so kann sie uns doch lehren, daß sittliche Unterschiede zum großen Teil aus der Tendenz der Eigenschaften und Charaktere auf die Interessen der Gesellschaft entspringen; und daß es unsere Anteilnahme an diesen Interessen ist, die uns dieselben billigen oder tadeln heißt. Wir nehmen aber in so weitem Umfang Anteil an der Gesellschaft nur vermöge des Mitgefühls. Folglich ist es das Prinzip des Mitgefühls, das uns so weit über uns selbst erhebt, daß wir dem Charakter anderer gegenüber ein Behagen oder Unbehagen empfinden, als ob derselbe eine Tendenz auf unseren eigenen Vorteil oder Schaden hätte.

Der einzige Unterschied zwischen den natürlichen Tugenden und der Rechtlichkeit liegt demnach darin, daß das Gute,

Digitized by Google

das aus den ersteren hervorgeht, der einzelnen Tat anhaftet und Gegenstand eines natürlichen Affektes ist, während ein einzelner Akt der Rechtlichkeit, an sich betrachtet, oftmals dem öffentlichen Wohl entgegen sein kann. Nur das Zusammenwirken der Menschen nach einem *allgemeinen Plan oder System* des Handelns ist hier vorteilhaft. Wenn ich Menschen aus der Not helfe, so ist meine natürliche Menschlichkeit das Motiv. So weit meine Hilfe reicht, so weit habe ich das Glück meiner Mitmenschen gefördert. Wenn wir aber alle die Fragen prüfen, die vor einen Gerichtshof kommen, so finden wir, daß es im einzelnen Falle, wofern wir denselben für sich betrachten, ebenso oft ein Akt der Menschlichkeit wäre, wenn *gegen* die Gesetze der Rechtsordnung entschieden würde, statt denselben gemäß. Richter nehmen dem armen Mann, um dem reichen zu geben; sie sprechen dem Ausschweifenden den Arbeitsertrag des Fleißigen zu, und geben den Lasterhaften die Mittel in die Hand, sich selbst und anderen zu schaden. Aber das ganze System der Gesetze und der Rechtsordnung ist vorteilhaft für die Gesellschaft; in Rücksicht auf diesen Vorteil führten die Menschen sie durch ihre freiwilligen Abmachungen ein. Und nachdem die Einführung durch diese Abmachungen einmal stattgefunden hat, wird sie *natürlicherweise* von einem starken Sittlichkeitsgefühl begleitet. Dies kann aber auch aus nichts anderem hervorgehen, als aus unserem Mitgefühl für den Vorteil der Gesellschaft. Nun, eine andere Erklärung brauchen wir auch nicht für die Wertschätzung derjenigen *natürlichen* Tugenden, die eine Tendenz auf das allgemeine Beste haben.

Ich muß aber noch hinzufügen, daß es verschiedene Umstände gibt, welche diese Hypothese da, wo es sich um natürliche Tugenden handelt, noch viel wahrscheinlicher erscheinen lassen, als da, wo die künstlichen Tugenden in Frage stehen. Es steht fest, daß die Einbildungskraft durch das bestimmte Einzelne mehr angeregt wird, als durch das Allgemeine, und daß unsere Gefühle immer schwer in Bewegung kommen, wenn ihre Gegenstände irgendwie schwankend und unbestimmt sind. Nun ist aber jeder einzelne den Rechtsnormen gemäße Akt nicht vorteilhaft für die Gesellschaft, sondern nur die ganze Einrichtung, das ganze System. Keine einzelne Person, an der wir Anteil nehmen, braucht Vorteil von der Rechtsordnung zu haben, sondern dies gilt nur von der ganzen Gesellschaft.

Digitized by Google

Dagegen ist jede einzelne Tat der Großmut oder jede dem Fleißigen und Bedürftigen gewährte Hilfe wohltätig und zwar wohltätig für eine bestimmte Person, die der Wohltat nicht unwert ist. Es ist also ein durchaus natürlicher Gedanke, daß die Tendenz der letzteren Tugend [des natürlichen Wohlwollens] mehr auf unsere Gefühle wirkt und unsere Billigung findet, als die der ersteren. Da wir nun fanden, daß die Billigung der ersteren auf jener Tendenz beruht, so können wir mit größerem Recht dieselbe Ursache für die Billigung der letzteren annehmen. Wenn bei einer Anzahl gleicher Wirkungen eine Ursache für die eine derselben gefunden ist, so sollen wir diese Ursache auch für alle anderen Wirkungen, die durch sie erklärt werden *können*, voraussetzen. Dies ist aber natürlich um so mehr geboten, wenn diese anderen Wirkungen von besonderen Umständen begleitet sind, die die Annahme, daß ihnen diese Ursache zugrunde liege, erleichtern.

Ehe ich weiter gehe, muß ich zwei bemerkenswerte Umstände erwähnen, die als Einwürfe gegen die aufgestellte Theorie erscheinen können. Der erste ist dieser: Wenn eine Eigenschaft oder ein Charakter eine Tendenz auf das Wohl der Menschheit hat, so sind wir befriedigt und billigen [die Eigenschaft oder den Charakter], weil die lebhafte Vorstellung [fremder] Lust in uns geweckt wird; diese Vorstellung affiziert uns vermöge des Mitgefühls und wird in uns selbst zu einer Art von Lust. Aber dies Mitgefühl ist vieler Modifikationen fähig, und unsere sittlichen Gefühle scheinen alle diese Modifikationen mitmachen zu müssen. In der Tat haben wir mehr Mitgefühl mit Menschen, die uns nahe stehen, als mit fernstehenden, mehr mit unseren Bekannten als mit Fremden, mit unseren Landsleuten als mit Ausländern. Aber trotz dieser Modifikationen unseres Mitgefühls zollen wir denselben sittlichen Eigenschaften unseren Beifall, in China wie in England. Sie erscheinen in gleichem Maße tugendhaft und gewinnen gleichmäßig die Achtung des gerechten Betrachters. Das Mitgefühl ändert sich ohne eine Änderung in unserer Achtung. Folglich entspringt unsere Achtung nicht aus dem Mitgefühl.

Hierauf erwidere ich: Die Billigung sittlicher Eigenschaften entspringt ganz sicher nicht der Vernunft oder einer Vergleichung von Vorstellungen, sondern geht einzig und allein hervor aus einem sittlichen Geschmack, aus gewissen Gefühlen der Lust und Unlust, welche bei der Betrachtung und Er-

Digitized by Google

wägung bestimmter Eigenschaften und Charaktere entstehen. Offenbar nun müssen diese Gefühle, woher auch immer sie stammen mögen, sich mit der Entfernung oder Nähe der Gegenstände verändern; ich kann nicht dieselbe lebhafte Lust fühlen gegenüber den Tugenden einer Person, die vor zweitausend Jahren in Griechenland lebte, wie gegenüber den Tugenden eines vertrauten Freundes oder Bekannten. Dennoch sage ich nicht, daß ich den Einen mehr *achte*, wie den Anderen.

Dazu ist nun zunächst zu bemerken: Ist der Wechsel des Gefühls ohne Wechsel der Achtung ein Einwand gegen unsere Theorie, so besitzt derselbe die gleiche Kraft auch gegen jede andere Theorie, nicht nur gegen die des Mitgefühls. Indessen in Wahrheit hat der Einwand gar keine Kraft und läßt sich aufs Leichteste beseitigen. Unser Verhältnis zu Personen und Dingen ist in stetigem Fluß; ein Mensch, der uns jetzt fern steht, kann nach kurzer Zeit unser vertrauter Bekannter sein. Im übrigen hat jeder einzelne Mensch eine besondere Stellung zu anderen. Wir könnten aber gar nicht einigermaßen vernünftig miteinander verkehren, wenn jeder von uns Charaktere und Personen immer nur so betrachtete, wie sie von seinem besonderen Standpunkt aus erscheinen.

Dies tun wir denn auch nicht. Sondern wir schaffen uns, um die fortdauernden *Widersprüche*, die daraus sich ergeben müßten, zu vermeiden und eine konstantere Beurteilung der Dinge zu ermöglichen, bestimmte *feste* und *allgemeine* Standpunkte der Betrachtung. Und auf diese stellen wir uns in Gedanken immer, wie auch unsere augenblickliche Lage sein mag. Auch die äußere Schönheit wird nur durch die Lust bestimmt. Offenbar aber kann ein schönes Gesicht aus der Entfernung von 20 Schritten gesehen, nicht so viel Lust erwecken, als wenn uns dasselbe näher gebracht wird. Darum sagen wir doch auch hier nicht, daß es uns bei jener Betrachtung weniger schön erscheint. Wir wissen eben, welche Wirkung es bei der Betrachtung aus der Nähe auf uns üben würde. Und vermöge dieser Überlegung berichtigen wir den gegenwärtigen Eindruck.

Allgemein gesagt: Die Gefühle des Tadels oder des Lobes sind veränderlich, je nach der Beziehung der Nähe und Ferne zu der getadelten oder gelobten Person, und je nach der augenblicklichen Stimmung unseres Geistes. Aber diese Ver-

Digitized by Google

änderungen berücksichtigen wir in unseren allgemeinen Beurteilungen nicht, sondern bekunden unser Mißfallen oder Gefallen so, als ob wir immer denselben Standpunkt der Betrachtung beibehielten. Die Erfahrung lehrt uns, schnell in solcher Weise unsere Gefühle zu berichtigen; oder wenigstens unsere Sprache, wenn die Gefühle allzu hartnäckig und unveränderlich sein sollten. Unser Dienstbote kann, wenn er fleißig und treu ist, stärkere Gefühle der Liebe und Freundlichkeit in uns erwecken als Marcus Brutus, so wie ihn die Geschichte darstellt; wir sagen deshalb doch nicht, daß der erstere Charakter mehr Lob verdient, als der letztere. Wir wissen, wären wir dem berühmten Patrioten ebenso nahe gerückt, so würde er einen viel höheren Grad von Zuneigung und Bewunderung bei uns finden. Solche Berichtigungen sind allen Sinnen gemeinsam. Und es wäre uns ganz unmöglich, uns der Sprache zu bedienen, oder einander unsere Empfindungen mitzuteilen, wenn wir nicht die momentanen Erscheinungen der Dinge berichtigten und sie ohne Rücksicht auf die momentane Lage beurteilten.

Die Wirkung des Charakters und der Eigenschaften einer Person auf diejenigen, die mit der Person verkehren, ist es, um derenwillen wir einen Menschen tadeln oder loben. Und dabei ziehen wir nicht in Rechnung, ob die Menschen, auf welche die Wirkung geschieht, unsere Bekannten sind, oder Fremde, Landsleute oder Ausländer. Und wir sehen, bei jenen allgemeinen Urteilen auch ab von unserem Interesse, und tadeln [demgemäß] einen Menschen nicht, wenn er unseren eigenen Ansprüchen entgegentritt, falls in einer Sache sein eigenes Interesse besonders in Frage kommt. Wir gestatten dem Menschen einen gewissen Grad von Selbstsucht, weil wir wissen, daß ein solcher von der menschlichen Natur unzertrennlich ist und in unserer Art und Beschaffenheit enthalten liegt. Vermöge solcher Überlegung berichtigen wir die Gefühle des Tadels, die uns so natürlich sind, wenn jemand zu unseren Interessen in Gegensatz tritt.

Aber freilich, so sehr durch das bezeichnete Moment das allgemeine Prinzip, nach dem wir loben und tadeln, berichtigt wird, so ist doch jenes Moment nicht absolut wirksam. Unsere tatsächlichen Affekte entsprechen gar oft der soeben vorgebrachten Theorie nicht. Menschen lieben Fernliegendes und das, was in keiner Weise mit ihrem besonderen Vorteil zu-

Digitized by Google

sammenhängt, selten wirklich von Herzen. Ebenso selten trifft man Menschen, die einem anderen den Gegensatz gegen ihr eigenes Interesse verzeihen, mag dieser Gegensatz nach den allgemeinen Regeln der Sittlichkeit noch so berechtigt sein. So können wir schließlich nur sagen, die Vernunft *verlangt* ein solch unparteiisches Verhalten, es gelingt uns aber selten, dies Verlangen zu erfüllen; unsere Affekte folgen eben nicht willig der Entscheidung unseres Urteils. Dies wird leicht verständlich, wenn wir uns erinnern, wie früher diese „Vernunft", die sich unseren Affekten entgegenzustellen vermag, näher bestimmt wurde; dieselbe ist, so fanden wir; nichts anderes als eine allgemeine ruhige Ausgeglichenheit der Affekte, begründet auf die Betrachtung und Überlegung aus der Ferne. Wenn wir uns ein Urteil über Personen gebildet haben, das nur bestimmt ist durch die Tendenz ihres Charakters auf unseren eigenen Vorteil oder auf den unserer Freunde, so ergibt sich in der Gesellschaft und in der Unterhaltung so viel Anlaß zu widersprechenden Gefühlen, die unaufhörliche Veränderung unserer Stellung zu den Personen erzeugt solche Unsicherheit, daß wir nach einem anderen Maßstab für Wert und Unwert suchen, der keinem so großen Wechsel unterworfen ist. Wir geben also jenen ersten Standpunkt auf. Und jetzt ist das Mitgefühl mit denen, die mit der fraglichen Person in Verkehr stehen, das Mittel, durch das wir am leichtesten einen neuen Standpunkt gewinnen. Dies Mitgefühl ist lange nicht so lebhaft, wie das Gefühl, das sich ergibt, wenn es sich um unseren eigenen Vorteil oder um den unserer speziellen Freunde handelt; es hat auch nicht dieselbe Bedeutung für unsere Liebe und unseren Haß. Es entspricht aber unserem Bedürfnis einer ruhigen und allgemein gleichmäßigen Beurteilung. Und darum hat es, wie wir sagen, die gleiche Autorität für unsere „*Vernunft*" und gebietet über unser Urteil und unsere Meinung. Wir tadeln demgemäß eine schlechte Handlung, von der wir in der Geschichte lesen, ebenso wie eine, die vor kurzem in unserer Nachbarschaft geschah. Überlegung sagt uns eben, die erste Handlung würde ebenso starke Gefühle des Mißfallens erregen, wie die letzte, wenn wir in derselben Beziehung zu ihr ständen.

Ich komme nun zu dem *zweiten* bemerkenswerten Umstand, den ich besprechen wollte. Besitzt ein Mensch einen Charakter, der seiner natürlichen Tendenz nach vorteilhaft für die Gesellschaft ist, so halten wir ihn für tugendhaft, und erfreuen uns

Digitized by Google

an der Betrachtung seines Charakters, wenn auch besondere Zufälligkeiten seine Betätigung verhindern und es dem Menschen unmöglich machen, seinen Freunden und seinem Vaterlande zu dienen. Auch Tugend in Lumpen bleibt noch Tugend und die Liebe, die sie erzeugt, folgt einem Menschen ins Gefängnis oder in die Wüste, obgleich hier die Tugend nicht mehr in Handlungen sich äußern kann und für die Welt verloren ist.

Dies nun könnte als ein neuer Einwurf gegen unsere Theorie gelten. Das Mitgefühl läßt uns an dem Wohl der Menschheit Anteil nehmen. Wäre nun dies Mitgefühl die Quelle unserer Wertschätzung der Tugend, so könnte das Gefühl der Billigung nur eintreten, wenn die Tugend wirklich ihren Zweck erreicht und vorteilhaft für die Menschheit wird. Wo sie diesen Zweck verfehlt, ist sie ein untaugliches Mittel, und jener Zweck kann ihr nicht als Verdienst angerechnet werden. Die Güte eines Zwecks kann nur den Mitteln einen Wert verleihen, die vollständige Mittel sind, also den Zweck wirklich hervorbringen.

Hierauf dürfen wir erwidern: Wenn ein Gegenstand in allen seinen Teilen geeignet ist, einen erfreulichen Zweck zu verwirklichen, so verschafft er uns naturgemäß Lust und wir finden ihn schön, auch wenn gewisse äußere Umstände fehlen, die erforderlich wären, um ihn ganz wirksam zu machen. Es genügt, wenn in dem Gegenstand selbst alles in Ordnung ist. Ein Haus, das mit voller Sachkenntnis für jede Bequemlichkeit des Lebens eingerichtet ist, gefällt uns, obgleich wir vielleicht wissen, daß niemand jemals darin wohnen wird. Ein fruchtbarer Boden und ein angenehmes Klima entzücken uns vermöge des Gedankens an das Glück, das sie ihren Bewohnern bereiten würden, obgleich die Gegend zur Zeit verlassen und unbewohnt ist. Einen Mann, dessen Wuchs und dessen Glieder Kraft und Gewandtheit verraten, finden wir schön, auch wenn er zu immerwährendem Gefängnis verurteilt ist. Die Einbildungskraft erregt gewisse Affekte, die ihr eigentümlich sind, und von denen unser Schönheitsgefühl in hohem Grade abhängt. Diese Affekte werden durch kräftige und lebhafte Vorstellungen in Bewegung gesetzt, die weniger sind[89]) als *Glauben*,

89) Hier ist daran zu erinnern, daß „Glauben" oder Wirklichkeitsbewußtsein für H. gleichbedeutend ist mit erhöhter Kraft und Lebendigkeit von Vorstellungen. Hier redet er von Vorstellungen, deren Kraft und Lebendigkeit eine mindere Höhe besitzt.

Digitized by Google

also kein Bewußtsein vom wirklichen Dasein ihres Gegenstandes in sich schließen.

[Gleichartiges nun gilt auch in unserem Falle]. Ist ein Charakter in jeder Weise dazu angetan, der Gesellschaft zu nützen, so geht die Einbildungskraft leicht von der Ursache zu der Wirkung über, ohne zu beachten, daß noch gewisse Umstände erforderlich wären, um die Ursache zu vervollständigen. *Allgemeine Regeln* schaffen eine Art von Wahrscheinlichkeit, die zuweilen auf das Urteil, und immer auf die Einbildungskraft wirkt.

Gewiß gewährt die Vollständigkeit der Ursache und eine von Erfolg begleitete gute Gesinnung, durch die der Gesellschaft wirklich genützt wird, dem Beobachter mehr Lust und erweckt lebhafteres Mitgefühl. Wir werden dadurch mehr erregt. Doch sagen wir nicht, daß solche Gesinnung tugendhafter sei, oder daß wir sie höher schätzen. Wir wissen, daß durch eine Wendung des Glücks die wohlwollende Gesinnung ganz unwirksam werden kann. Und so scheiden wir in Gedanken, so weit es eben möglich ist, den Erfolg von der Gesinnung. Es ist dies dieselbe Sache, wie wenn wir die Verschiedenheit der Gefühle für die Tugend, die auf der Verschiedenheit der Entfernung von uns beruht, berichtigen. Die Affekte folgen unseren Berichtigungen nicht immer; aber diese Berichtigungen genügen, um unsere abstrakten Begriffe zu regulieren. Und diese allein kommen in Betracht, wenn wir allgemein über die Grade von Tugend und Laster urteilen.

Kritiker bemerken, daß alle Wörter oder Sätze, die sich schwer aussprechen lassen, dem Ohr unangenehm sind; dabei macht es keinen Unterschied, ob man sie aussprechen hört oder ob man sie still für sich liest. Wenn ich ein Buch mit meinen Augen überfliege, glaube ich alles zu hören. Und dabei läßt mich die Macht der Einbildungskraft das Unbehagen verspüren, das der laute Vortrag dem Sprecher bereiten würde. Dies Unbehagen ist nicht wirklich; aber die Bildung der Worte hat eine natürliche Tendenz es zu erzeugen. Und dies genügt, um den Geist peinlich zu berühren und die Ausdrucksweise für mich hart und unangenehm zu machen.

Derselbe Fall nun liegt vor, wenn eine Eigenschaft eines Menschen durch zufällige Umstände unwirksam gemacht und ihrer natürlichen Bedeutung für die Gesellschaft beraubt wird.

Auf Grund dieses Sachverhaltes schwindet der scheinbare

Digitized by Google

Widerspruch zwischen dem „extensiven Mitgefühl", auf dem unser Gefühl der Tugend beruht, und jener *begrenzten Großmut*, die, wie ich öfter bemerkte, dem Menschen natürlich ist, und die Voraussetzung für Rechtsordnung und Eigentum bildet. Mein Mitgefühl für einen anderen kann in mir das Gefühl von Unlust und Mißbilligung erzeugen, wenn ein Objekt sich mir darstellt, das die Tendenz hat, diesem Unbehagen zu bereiten, während ich am Ende doch nicht gewillt bin, um seiner Befriedigung willen, etwas von meinem eigenen Vorteil zu opfern, oder meinen Affekten entgegen zu handeln. Ein Haus kann mir mißfallen, weil es für die Bequemlichkeit des Besitzers schlecht eingerichtet ist, aber dennoch kann ich mich weigern, einen Schilling zu seinem Umbau zu geben. Gefühle müssen das Herz ergreifen, um auf unsere Affekte zu wirken; aber sie brauchen nicht über die Einbildungskraft hinauszugehen, um unser Geschmacksurteil zu bestimmen. Erscheint ein Gebäude dem Auge plump und ohne Standfestigkeit, so ist es häßlich und unerfreulich, auch wenn wir von der Solidität der Arbeit fest überzeugt sind. Eine Art von Furcht erzeugt hier das Gefühl der Mißbilligung; der Affekt ist aber nicht derselbe, wie der, den wir verspüren, wenn wir gezwungen sind, unter einer Mauer zu stehen, die wir tatsächlich für baufällig und unsicher halten. Die *scheinbaren Tendenzen* der Gegenstände wirken auf den Geist und erzeugen Gemütserregungen von derselben Art, wie diejenigen, die von den *wirklichen Folgen* der Gegenstände hervorgerufen werden. Aber wir *fühlen* sie anders. Beide werden so verschieden gefühlt, daß sie auch recht wohl einander entgegengesetzt sein können, ohne einander aufzuheben. Man kann die Befestigungen einer feindlichen Stadt wegen ihrer Stärke schön finden und dabei wünschen, daß sie zerstört sein möchten. Die Einbildungskraft hält sich eben an die *allgemeine* Betrachtung der Dinge und scheidet die Gefühle, die sie [unter der Voraussetzung derselben] erzeugen, von denen, die aus unserer besonderen und momentanen Beziehung zu ihnen hervorgehen.

Wenn wir die üblichen Lobpreisungen großer Männer ins Auge fassen, so finden wir, daß die meisten Eigenschaften, die ihnen zugeschrieben werden, in zwei Arten eingeteilt werden können, nämlich in solche, durch die sie ihren Platz in der Gesellschaft ausfüllen, und die anderen, durch die sie sich selbst nützen, und die sie befähigen, ihr eigenes Interesse zu

Digitized by Google

fördern. Ihre *Klugheit, Mäßigung, Mäßigkeit,* ihr *Fleiß* und ihr *Eifer,* ihre *Unternehmungslust* und *Geschicklichkeit* werden ebenso gerühmt, wie ihre Großmut und Menschlichkeit. Unter den Eigenschaften, durch die ein Mensch unfähig wird, im Leben eine Rolle zu spielen, verzeihen wir am ehesten die *Indolenz*; von ihr nimmt man eben nicht an, daß sie den Menschen seiner Talente und Fähigkeiten beraubt, sondern man meint, sie hemme nur ihre Betätigung und zwar ohne unerfreuliche Folgen für den Menschen selbst, da er gewissermaßen aus eigener Wahl auf ihre Betätigung verzichtet. Immerhin gilt die Indolenz als ein, und zwar als sehr großer Fehler, wenn sie einen außerordentlichen Grad erreicht. Die Freunde eines Menschen geben darum auch nur dann zu, daß derselbe diesen Fehler habe, wenn es gilt, seinen Charakter in wesentlicheren Punkten zu retten. Er könnte eine Rolle spielen, sagen sie, wenn es ihm beliebte, sich darum zu bemühen; sein Verstand ist tüchtig, seine Auffassung schnell, sein Gedächtnis dauerhaft; aber er haßt die Geschäfte und ist in Angelegenheiten seines Besitzes gleichgültig.

Und auf dergleichen kann ein Mensch sogar eitel sein, obgleich er dabei die Miene annimmt, als bekenne er einen Fehler. Seine Unfähigkeit zu Geschäften könnte eben andere, viel edlere Eigenschaften vermuten lassen, z. B. einen philosophischen Geist, einen guten Geschmack, einen feinen Witz oder einen Genuß an Vergnügen und Gesellschaft.

Setzen wir nun aber einen anderen Fall. Nehmen wir an, eine Eigenschaft, die kein Anzeichen anderer *guter* Eigenschaften sein kann, mache einen Menschen *dauernd* für Geschäfte untauglich und sei für sein Interesse vernichtend. Der Mensch leide z. B. an einem mangelhaften Verstand und einem verkehrten Urteil über die Dinge des Lebens; an Unbeständigkeit und Unentschlossenheit, oder an mangelnder Geschicklichkeit in der Behandlung von Menschen und Geschäften. Dies alles gilt als Unvollkommenheit des Charakters. Und viele Menschen würden sich lieber zu den größten Verbrechen bekennen, als die Vermutung aufkommen lassen, sie seien mit solchen Eigenschaften in irgend einem Grade behaftet.

Es ist für philosophische Untersuchungen jederzeit günstig, wenn die gleiche Erscheinung unter verschiedenen Umständen auftritt, und wir das diesen Umständen Gemeinsame auffinden können. Wir gewinnen daraus größere Sicherheit für die

Digitized by Google

Hypothese, die wir zur Erklärung der Erscheinung verwendet haben. Gälte nichts als Tugend, als das, was für die Gesellschaft vorteilhaft ist, so würde die von mir gegebene Erklärung des sittlichen Gefühles doch, davon bin ich überzeugt, angenommen werden müssen. Sie wäre genügend sicher gestellt. Ihre Sicherheit drängt sich uns aber in erhöhtem Maße auf, wenn wir andere Arten von Tugenden finden, die keine andere Erklärung zulassen als diejenige, die durch meine Hypothese gegeben wird. Da lebt ein Mann, dessen gesellschaftliche Eigenschaften nicht besonders gering erscheinen. Was ihn aber hauptsächlich empfiehlt, ist seine Geschicklichkeit in geschäftlichen Dingen. Vermöge derselben hat er sich aus den größten Schwierigkeiten herausgearbeitet und die delikatesten Angelegenheiten mit ungewöhnlicher Geschicklichkeit und Klugheit geleitet. Vor diesem Manne fühle ich unmittelbar Achtung, seine Gesellschaft ist mir eine Befriedigung, und noch ehe ich ihn weiter kennen lerne, würde ich lieber ihm einen Dienst erweisen, als einem anderen, dessen Charakter in allen anderen Punkten dem seinigen gleich steht, dem aber in diesem Punkt ein Mangel anhaftet.

In diesem Fall sind die Eigenschaften der Person, die mir gefallen, alle nützlich für die Person selbst; sie haben die Tendenz, sein Interesse und seine Befriedigung zu fördern. Sie werden auch von mir nur als Mittel zu diesem Zweck betrachtet und gefallen mir in dem Maße, als sie diesem Zweck zu dienen geeignet sind. Dieser Zweck muß mir also angenehm sein. Wodurch aber wird er dies? Die Person ist ein Fremder; ich habe gar kein Interesse an ihr und keine Verpflichtung gegen sie, ihr Glück geht mich nicht mehr an, als das Glück jedes anderen menschlichen, ja jedes fühlenden Wesens überhaupt. Ihr Glück wirkt also auf mich nur vermöge des Mitgefühls. Auf Grund dieses Mitgefühls versetze ich mich in das Glück des Menschen und in das Gute, das ihm zu teil wird, wenn ich dasselbe, sei es aus seinen Wirkungen oder aus seinen Ursachen erschließe, so völlig hinein, daß sich daraus für mich eine eigene, fühlbare Gemütserregung ergibt. Das Auftreten von Eigenschaften, die eine *Tendenz* haben, diese Gemütserregungen zu erzeugen, übt eine angenehme Wirkung auf meine Einbildungskraft aus und fordert meine Liebe und Achtung.

Diese Theorie kann auch erklären, warum *dieselben* Eigen-

Digitized by Google

schaften gleichzeitig Stolz und Liebe, und Beschämung und Haß erzeugen, oder warum jedesmal derjenige Mensch für *andere* tugendhaft oder schlecht, angenehm oder verabscheuungswert ist, der das eine oder das andere für sich *selbst* ist. Wenn wir an einer Person einen Affekt oder eine Gewohnheit entdecken, die ursprünglich nur für diese selbst lästig war, so wird sie aus eben diesem Grunde auch für uns unangenehm; umgekehrt kann jemand, dessen Charakter für andere gefährlich und unangenehm ist, niemals mit sich selbst zufrieden sein, vorausgesetzt, daß er sich dieses Fehlers bewußt ist. Und dies gilt nicht nur von Charakteren und Handlungsweisen, sondern auch von allerlei Kleinigkeiten, die einem Menschen anhaften. Heftiges Husten eines anderen verursacht uns Unbehagen, obgleich es uns an sich gar nicht berührt. Ein Mensch wird sich gekränkt fühlen, wenn man ihm sagt, er habe einen übelriechenden Atem, obgleich er selbst offenbar nicht darunter leidet. Unsere Einbildungskraft wechselt eben leicht den Standpunkt ihrer Betrachtung. Wir betrachten uns so, wie wir anderen erscheinen, oder andere so wie sie selbst sich fühlen. Dadurch machen wir Gefühle uns zu eigen, die uns [von Hause aus] nicht zugehören, und an denen wir nur vermöge des Mitgefühls Anteil nehmen. Dies Mitgefühl treiben wir oft so weit, daß uns sogar eine Eigenschaft unserer Person, die uns selbst Annehmlichkeit gewährt, mißfällt, weil sie andern mißfällt und uns in ihren Augen unangenehm macht, auch wenn wir vielleicht niemals einen Vorteil davon haben können, daß wir uns ihnen angenehm machen.

Allerlei Moralsysteme sind von den Philosophen der verschiedenen Zeiten aufgestellt worden. Bei genauer Prüfung aber können sie auf zwei zurückgeführt werden, die allein unsere Beachtung verdienen. Sicherlich unterscheidet unser *Gefühl* und nicht unsere *Vernunft* zwischen sittlich Gut und sittlich Böse. Diese Gefühle nun entstehen entweder aus der Weise, wie sich Charaktere und Affekte unserer unmittelbaren Betrachtung darstellen, oder aus der Einsicht in ihre Tendenz, das Glück der Menschheit und bestimmter Personen zu fördern. Meiner Meinung nach nun vermischen sich diese beiden Ursachen bei unseren sittlichen Urteilen ebenso, wie sie bei unseren Entscheidungen über die äußere Schönheit von Gegenständen meist sich vermischen. Doch bin ich zugleich der Meinung, daß bei Handlungen jene Tendenz die bei weitem

Digitized by Google

größere Wirkung übt und die Grundrichtungen unseres Pflichtgefühls bestimmt.

Es gibt aber auch in weniger wichtigen Dingen Beispiele dafür, daß jener unmittelbare Geschmack oder jenes unmittelbare Gefühl unsere Billigung erzeugt. Witz und ein gewisses gefälliges, ungezwungenes Benehmen sind Eigenschaften, die anderen *unmittelbar angenehm* sind und unmittelbar ihre Liebe und Wertschätzung hervorrufen. Einige dieser Eigenschaften erzeugen in anderen Befriedigung auf Grund besonderer, in der menschlichen Natur *ursprünglich* liegender Faktoren, die nicht weiter verständlich gemacht werden können; andere können auf allgemeinere Prinzipien zurückgeführt werden. Dies wird aus einer besonderen Untersuchung am besten deutlich werden.

Neben den Eigenschaften, die ihren Wert dadurch haben, daß sie *anderen unmittelbar angenehm* sind, ohne jede Tendenz auf den öffentlichen Vorteil, stehen Eigenschaften, die man tugendhaft nennt, weil sie ihrem *Besitzer selbst unmittelbar angenehm* sind. Jeder Affekt und jede Weise der Betätigung des Geistes ist von einem bestimmten Gefühl begleitet, das entweder ein Gefühl des Angenehmen oder ein Gefühl des Unangenehmen sein muß. Im ersteren Fall ist der Affekt oder die Betätigungsweise tugendhaft, im letzteren sittlich verwerflich. Dies bestimmte Gefühl macht den eigentlichen Charakter des Affektes aus und bedarf daher keiner besonderen Erklärung.

Aber so unmittelbar darnach die Unterscheidung zwischen Laster und Tugend aus der Lust oder Unlust zu fließen scheint, welche bestimmte Eigenschaften uns oder anderen verursachen; so ist doch leicht zu sehen, daß sie auch in hohem Maße von dem nun so oft betonten Prinzip des Mitgefühls abhängt. Wir loben den, der Eigenschaften besitzt, die unmittelbar angenehm sind für diejenigen, mit denen er verkehrt, wenn auch wir selbst vielleicht niemals irgendwelche Annehmlichkeit davon hatten. Wir loben auch den, der Eigenschaften besitzt, die ihm selbst unmittelbar angenehm sind, obgleich sie keinem Sterblichen etwas nützen. Um dies zu verstehen, müssen wir zu den oben bezeichneten Erklärungsgründen unsere Zuflucht nehmen.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das Ganze unserer Anschauung: Jede Eigenschaft des Geistes, die auf Grund der bloßen Betrachtung derselben Lust weckt, wird

Digitized by Google

tugendhaft genannt, sowie jede Eigenschaft, die [unter der gleichen Voraussetzung] Unlust erzeugt, schlecht genannt wird.

Diese Lust und Unlust kann aber aus vier verschiedenen Quellen entspringen. Wir gewinnen ein Lustgefühl aus der Betrachtung eines Charakters, der von Natur dazu geeignet ist, anderen oder seinem Besitzer zu nützen, oder der anderen oder dem Besitzer selbst angenehm ist. Es könnte freilich wundernehmen, daß wir über allen diesen Interessen und Lustgefühlen unsere eigenen, die uns doch sonst bei jeder Gelegenheit so nahe berühren, vergessen sollten. Aber diese Verwunderung schwindet, wenn wir bedenken, daß die Lustgefühle und Interessen bei den einzelnen Personen verschieden sind und daher die Menschen in ihren Gefühlen und Urteilen nur zur Übereinstimmung gelangen können, wenn sie sich auf einen gemeinsamen Standpunkt stellen, von dem aus sie ihren Gegenstand betrachten und von dem aus derselbe ihnen allen gleich erscheinen kann. Bei der Beurteilung von Charakteren erscheint aber allen Betrachtern nur ein Interesse oder eine Lust im gleichen Lichte, nämlich das Interesse oder die Lust der Person, deren Charakter beurteilt wird, und andererseits derjenigen, die in Beziehung zu ihm stehen. Solche Interessen und Lustgefühle erregen uns allerdings schwächer wie unsere eigenen; da sie aber beständiger und allgemeiner sind, so wiegen sie jene selbst in der Praxis auf und gelten in der Spekulation als einziger Maßstab für Tugend und Sittlichkeit. Sie allein erzeugen jenes eigenartige innere Erlebnis oder Gefühl, welches die sittlichen Unterscheidungen bestimmt.

Gunst und Ungunst, die dem Tugend- bezw. Lasterhaften zuteil werden, sind offenbar Folgen der Gefühle von Lust und Unlust. Diese Gefühle erzeugen Liebe und Haß; Liebe und Haß aber ist, gemäß der ursprünglichen Eigenart menschlicher Affekte, von Wohlwollen oder Übelwollen begleitet, d. h. von dem Bestreben, Menschen, die wir lieben, glücklich, und Menschen, die wir hassen, unglücklich zu machen. Wir haben uns hierüber bei einer anderen Gelegenheit schon eingehender geäußert.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Über Seelengröße.

Es erscheint jetzt am Platze, daß wir unsere allgemeine Moraltheorie illustrieren, indem wir sie auf verschiedene Fälle von Tugenden und Lastern anwenden und zeigen, wie deren Wert oder Unwert aus den vier Quellen, die wir oben darlegten, entspringt. Wir wollen damit anfangen, die Affekte des *Stolzes* und der *Niedergedrücktheit* ins Auge zu fassen und die Tugend oder das Laster zu betrachten, das in ihrem richtigen Maße bezw. in ihrer Übertreibung liegt. Übertriebener Stolz oder anmaßender Dünkel gilt immer als lasterhaft, und wird allgemein gehaßt, während Bescheidenheit oder ein richtiges Bewußtsein unserer Schwäche für tugendhaft gilt und das Wohlwollen Aller erwirbt. Unser Urteil entstammt hier der *dritten* von den vier Quellen sittlicher Unterscheidungen, nämlich der *unmittelbaren* Erfreulichkeit oder Unerfreulichkeit der Eigenschaft einer Person für andere, ohne jede Rücksicht auf die Tendenz dieser Eigenschaft [dem Interesse der Menschheit zu dienen].

Um dies zu beweisen, müssen wir auf zwei Triebfedern rekurrieren, die in der menschlichen Natur sehr deutlich hervortreten. Die *erste* ist das *Mitgefühl* oder die Übertragung von Gefühlen und Affekten, wovon oben die Rede war. Die Korrespondenz menschlicher Seelen ist so enge und so innig, daß eine Person, die mir entgegentritt, unmittelbar ihre Anschauungen auf mich zu übertragen und mein Urteil in geringerem oder größerem Maße mit fortzureißen vermag. Wenn auch bei manchen Gelegenheiten mein Mitgefühl mit der Person nicht weit genug geht, um alle meine Gefühle und meine ganze Denkungsart umzuwandeln, so ist es doch selten so schwach, daß der ruhige Lauf meines Denkens nicht dadurch gestört würde, und die durch den Beifall und die Billigung des anderen mir empfohlene Meinung nicht in mir irgendwelche Macht gewänne. Es kommt dabei gar nicht darauf an, mit welchem Gegenstand seine und meine Gedanken sich beschäftigen. Mögen wir über eine gleichgültige [dritte] Person urteilen oder über meinen eigenen Charakter; seine Entscheidung gewinnt durch mein Mitgefühl gleiche Macht [über

Digitized by Google

mich]. Und auch die Anschauung, die er von seinem eigenen Werte hat, macht, daß ich ihn in demselben Lichte betrachte, in dem er sich selbst sieht.

Dieser Faktor des Mitgefühls ist so mächtig und von so einschmeichelnder Art, daß er bei den meisten unserer Gefühle und Affekte mitspielt und oft auch da wirkt, wo sein Gegenteil wirksam scheint. Auch wenn jemand mir in einer Sache widerspricht, die mir sehr am Herzen liegt, und durch seinen Widerspruch meinen Affekt erregt, so habe ich ein gewisses Mitgefühl mit ihm. Ja meine innere Erregung entspringt aus gar keiner anderen Quelle. Offenbar liegt hier ein Konflikt oder Streit zwischen entgegengesetzten Faktoren und Affekten vor. Auf der einen Seite steht ein Affekt oder ein Gefühl, das unmittelbar aus mir stammt. Je stärker dies Gefühl ist, um so größer wird die innere Bewegung. Ihm aber steht ein anderes Gefühl, oder ein anderer Affekt gegenüber, und dieser Affekt kann nur aus Mitgefühl entspringen. Die Gefühle anderer können uns nicht erregen, wenn sie nicht in gewissem Grade die unsrigen werden. Dann erst wirken sie auf uns, so daß sie unsere Affekte bekämpfen oder steigern, ebenso als ob sie ursprünglich aus unserer eigenen Stimmung und Gemütsverfassung entsprungen wären. Solange sie nur der fremden Person angehören und uns verborgen bleiben, können sie keinen Einfluß auf uns haben. Aber auch wenn sie uns bekannt werden, würden sie nicht imstande sein, uns zu erregen, wenn sie nicht für uns mehr wären als bloße Gebilde unserer Phantasie oder Vorstellung. Das Vorstellungsvermögen ist so gewöhnt, sich mit allen möglichen Gegenständen zu beschäftigen, daß ein bloßer Vorstellungsinhalt, auch wenn er unseren Gefühlen und Neigungen entgegenläuft, allein niemals imstande sein würde, uns zu affizieren.

Das *zweite* Prinzip, auf das ich hier hinweisen will, ist das der *Vergleichung*, oder das Prinzip der Änderung unseres Urteils über Gegenstände, je nach ihrem Verhältnis zu denen, mit denen wir sie vergleichen. Wir urteilen über die Dinge mehr vergleichsweise als nach ihrem eigenen absoluten Wert; wir halten Dinge für klein, wenn sie in Gegensatz treten zu größeren von derselben Art. Kein Vergleich aber liegt uns näher als der mit uns selbst; daher kommt es, daß derselbe bei jeder Gelegenheit von uns angestellt wird, und sich in fast alle unsere Affekte mischt. Diese Art der Vergleichung

Digitized by Google

nun wirkt dem Mitgefühl direkt entgegen; wie wir schon bemerkten, als wir über *Mitleid* und *Übelwollen* sprachen.*)

Bei jedem Vergleich eines Gegenstandes mit einem anderen, heftet sich an den ersteren durch Wirkung des letzteren eine Empfindung, die derjenigen entgegengesetzt ist, die jener erstere an sich bei unmittelbarer und ausschließlicher Betrachtung erwecken würde. Die unmittelbare Betrachtung der Lust eines anderen bereitet uns von Natur Lust; deshalb erzeugt sie Unlust, wenn wir sie mit unserer eigenen vergleichen. Eines anderen Schmerz ist an sich betrüblich; aber er steigert die Vorstellung unseres eigenen Glückes und gewährt uns dadurch Lust.

Die Prinzipien des Mitgefühls und der Vergleichung mit uns selbst stehen sich also direkt entgegen; es ist der Mühe wert, zu untersuchen, welche allgemeinen Regeln sich für das Übergewicht der Wirkung des einen oder des anderen Prinzipes, abgesehen von der besonderen Stimmung der betreffenden Person, aufstellen lassen. Nehmen wir an, ich sei auf festem Lande sicher geborgen, und möchte mich gern dieser Vorstellung erfreuen; dann muß ich an den betrüblichen Zustand derjenigen denken, die bei Sturm auf See sind und muß suchen, diese Vorstellung recht stark und lebendig werden zu lassen, um meines eigenen Glückes mir bewußter zu werden. Wieviel Mühe ich mir aber auch gebe, ein solcher Vergleich in der bloßen *Vorstellung* wird nie dieselbe Wirkung haben, wie wenn ich an der Küste bin und in einiger Entfernung ein Schiff sehe, daß vom Sturm hin und her geworfen wird und jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Felsen oder einer Sandbank zu zerschellen.**) Aber nehmen wir nun an, die Vorstellung würde noch lebhafter. Das Schiff werde so in meine Nähe getrieben, das ich deutlich das Grausen wahrnehme, das sich auf den Gesichtern der Seeleute und der Passagiere malt, daß ich ihr klägliches Schreien höre, die nächsten Freunde Abschied nehmen oder sich fest umarmen sehe, entschlossen einer in des anderen Armen zu sterben. Kein Mensch wäre roh genug bei solchem Schauspiel irgendwelche Lust zu fühlen. Keiner, würde in solchem Falle einer Regung des tiefsten Mitleides

*) Buch II, Teil II, Abschn. 8.

**) Suave mari magno turbantibus aequora ventis
Et terra magnum alterius spectare laborum;
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suav' est. Lucret.

Digitized by Google

und Mitgefühles sich verschließen können. Offenbar muß es aber hier auch eine mittlere Möglichkeit geben. Ist die Vorstellung zu schwach, so übt der Vergleich keine Wirkung. Andererseits darf sie dort auch nicht zu stark sein, sonst wirkt nur das Mitgefühl auf uns, und dies wirkt dem Vergleich entgegen. Mitgefühl ist die Umwandlung einer Vorstellung in einen Eindruck; es bedarf daher einer größeren Kraft und Lebendigkeit der Vorstellung, wenn das Mitgefühl entstehen soll, als für die Wirkung des Vergleiches erforderlich ist.

Alles dies läßt sich leicht auf die Frage, die uns hier beschäftigt, anwenden. Wir sinken in unseren eigenen Augen in der Gegenwart eines großen Menschen oder eines hervorragenden Genies; diese Demut macht nach den früheren Betrachtungen über diesen Affekt*) einen wesentlichen Bestandteil der *Hochachtung* aus, die wir denen zollen, die uns überlegen sind. Zuweilen entsteht sogar Haß und Neid aus solchem Vergleich; bei den meisten Menschen aber bleibt es bei der Hochachtung und Wertschätzung. Mitgefühl hat einen so mächtigen Einfluß auf den menschlichen Geist, daß vermöge desselben der Stolz eines anderen bis zu einem gewissen Grade dieselbe Wirkung auf uns übt, wie sein Verdienst. Indem wir uns in die erhebenden Gefühle, die der stolze Mensch sich selbst gegenüber hat, hinein versetzen, entsteht der für uns beschämende und peinliche Vergleich. Unser Urteil läßt sich zwar durch das geschmeichelte Bild von sich selbst, in welchem er sich gefällt, nicht durchaus bestimmen; aber es wird doch in seinem ruhigen Bestand so weit gestört, daß es die sich aufdrängende Vorstellung aufnimmt und derselben einen Einfluß auf die losen Gebilde der Einbildungskraft gestattet. Ein Mensch, der sich in einer müßigen Stunde eine Vorstellung von einem anderen macht, dessen Wert größer ist, als sein eigener, wird durch diese Erdichtung nicht beschämt. Wenn aber ein Mensch mir begegnet, dessen Wert meiner Überzeugung nach tatsächlich geringer ist, als mein eigener, und ich bemerke an ihm einen außerordentlichen Grad von Stolz und Selbstgefühl, so ergreift die feste Überzeugung, die er selbst von seinem Wert hat, meine Einbildungskraft und setzt mich in meinen eigenen Augen herunter, genau so, wie wenn er wirklich alle die guten Eigenschaften besäße, die er sich so freigiebig bei-

*) (V) Buch II, Teil II, Abschn. 10.

Digitized by Google

mißt. Hier befindet sich unsere Einbildungskraft genau in dem mittleren Zustand, der nötig ist, damit der Vergleich auf uns wirkt. Glaubte ich zugleich an das, was die Einbildungskraft mir aufnötigt, schiene mir also der Mensch den Wert wirklich zu besitzen, den er sich anmaßt, so hätte dies die entgegengesetzte Wirkung. Es würde jetzt das Mitgefühl in mir zur Wirkung kommen. Und der Einfluß dieses Prinzips würde stärker sein, als der des Vergleiches; es fände das Umgekehrte statt von dem, was geschieht, wenn des Menschen Wert *unter* seinen Ansprüchen zu stehen scheint.

Aus diesen Tatsachen folgt mit Notwendigkeit, daß [unberechtigter] Stolz oder übermäßig gesteigertes Selbstgefühl eine Untugend ist; dasselbe erzeugt bei jedermann Unlust. Es drängt uns immerwährend unangenehme Vergleiche auf. Es ist eine triviale Bemerkung, sowohl in der Philosophie wie im alltäglichen Meinungsaustausch, daß unser eigener Stolz es ist, der uns den Stolz anderer so unangenehm macht, und daß Eitelkeit uns nur so unerträglich ist, weil wir selbst eitel sind. Die Fröhlichen sind gern mitFröhlichen zusammen, die Liebenden mit Liebenden; aber die Stolzen können die Stolzen nicht ertragen und suchen lieber die Gesellschaft solcher, deren Gemütsverfassung entgegengesetzter Art ist. Da wir alle mehr oder weniger stolz sind, so wird der Stolz allgemein getadelt und von der Welt verdammt. Er hat eben die natürliche Tendenz, in anderen einen Vergleich hervorzurufen und dadurch Unbehagen zu erzeugen. Diese Wirkung ist um so natürlicher, da gerade diejenigen, die einen unbegründeten Dünkel besitzen, solchen Vergleich immer ziehen; sie haben kein anderes Mittel, um ihrer Eitelkeit ein Fundament zu geben. Ein verständiger Mensch, der Wert hat, freut sich seiner selbst, ohne jeden Nebengedanken; aber ein Tor muß immer jemanden haben, der noch törichter ist, damit er im guten Glauben an seine eigenen Fähigkeiten und seinen eigenen Verstand erhalten bleibe.

So gewiß aber eine übertriebene Meinung von unserem eigenen Wert schlecht und unangenehm ist, so gewiß ist nichts lobenswerter, als ein Selbstgefühl, das sich auf wertvolle Eigenschaften gründet, die wir wirklich besitzen. Der Nutzen und Vorteil einer Eigenschaft für uns selbst ist ja so gut ein Faktor der Tugend, wie ihre Annehmlichkeit für andere; es steht aber fest, daß nichts für unsere Lebensführung nützlicher ist, als

Digitized by Google

ein angemessenes Maß von Stolz. In ihm werden wir uns des eigenen Wertes bewußt und gewinnen Vertrauen und Sicherheit in allen Plänen und Unternehmungen. Was für Fähigkeiten ein Mensch auch besitzen mag, sie sind ihm zu nichts nutze, wenn er sie nicht kennt und sich nicht entsprechende Ziele setzt. Es ist in allen Lebenslagen erforderlich, daß wir unsere Kraft kennen. Und sollten wir nach der einen oder nach der anderen Seite hin irren, so ist es vorteilhafter, wenn wir unseren Wert überschätzen, als wenn unsere Vorstellung hinter demselben zurückbleibt. Das Glück begünstigt meistens die Kühnen und Unternehmenden; nichts aber fördert mehr unsere Kühnheit, als eine gute Meinung von uns selbst.

Hierzu kommt, daß Stolz und Selbstzufriedenheit freilich für andere zuweilen unangenehm, für uns selbst aber immer angenehm ist. Bescheidenheit andererseits erfreut zwar jeden, dem sie entgegen tritt, erzeugt aber oft dem, der sie besitzt, Unbehagen. Es wurde aber schon bemerkt, daß die Empfindungen, die wir selbst von unseren Eigenschaften haben, ihre Tugendhaftigkeit oder Schlechtigkeit ebensowohl bestimmen, wie die Empfindungen, die sie in anderen erwecken können.

So können Selbstzufriedenheit und Eitelkeit nicht nur erlaubt, sondern zu einem Charakter erforderlich sein. Zugleich fordern doch zweifellos gute Lebensart und Anstand von uns, daß wir die Zeichen und Ausdrücke vermeiden, die direkt darauf abzielen, diesen Affekt zu zeigen. Wir haben alle eine merkwürdige Vorliebe für uns selbst; würden wir aber unseren Gefühlen in diesem Punkt immer freien Lauf lassen, so würden wir uns gegenseitig immer wieder den größten Ärger bereiten. Nicht allein, weil wir damit immer wieder Anlaß geben zu solchen unangenehmen Vergleichungen, sondern auch wegen des Gegensatzes der Urteile [die wir selbst und die andere über uns fällen]. Dies veranlaßt uns, ebenso wie wir die natürlichen Rechtsnormen einführen, um das Eigentum in der Gesellschaft zu sichern, und die Gefährdung desselben durch den Eigennutz zu verhindern, so auch *Regeln der guten Lebensart* aufzustellen, um den Konflikten, die aus dem menschlichen Stolz entspringen würden, vorzubeugen und den Verkehr angenehm zu machen und zu verhüten, daß er verletze. Nichts ist unangenehmer, als das übertriebene Selbstbewußtsein eines Menschen; fast jedermann aber hat eine starke Neigung zu dieser Untugend und niemand kann in

Digitized by Google

diesem Punkte *in sich selbst* die Tugend von der Untugend unterscheiden oder sicher sein, daß seine eigene Wertschätzung genügend begründet ist. Aus diesem Grunde werden alle direkten Äußerungen dieses Affektes von uns verdammt. Auch für Männer von Verstand und Verdienst machen wir keine Ausnahme von dieser Regel. Man gestattet ihnen ebenso wenig wie anderen Menschen, sich offen mit Worten gerecht zu werden. Und wissen wir, daß sie auch in ihren *Gedanken* sich Zurückhaltung auferlegen und mit stillem Zweifel sich selbst gerecht werden, so lobt man sie um so mehr. Die lästige und fast allgemeine Neigung der Menschen, sich selbst zu überschätzen, hat uns ein solches *Vorurteil* gegen Selbstlob eingeflößt, daß wir geneigt sind, es nach einer *allgemeinen Regel* zu verdammen, wo immer wir ihm begegnen, der Art, daß wir uns auch nur schwer entschließen, Männern von Verstand, sei es auch nur in ihren geheimsten Gedanken, in diesem Punkte ein Vorrecht zu gestatten. Zum mindesten erscheint uns etwas Verstellung in dieser Hinsicht durchaus notwendig. Wir sollen bei allem Stolz, der in unserer Brust wohnt, eine angenehme Außenseite zeigen und uns den Anschein von Bescheidenheit und wechselseitiger Ergebenheit in unserem ganzen Benehmen und Wesen geben. Wir sollen bei jeder Gelegenheit bereit sein, andere uns selbst vorzuziehen und sie mit einer Art von Ergebenheit zu behandeln, auch wenn sie unseresgleichen sind; wir sollen immer bereit sein, als die Kleinsten und Letzten in der Gesellschaft zu erscheinen, wenn wir nicht etwa sehr hoch über den anderen stehen. Solange wir diese Regeln in unserem Benehmen beobachten, sind die Menschen gegen unsere inneren Gefühle nachsichtiger, wenn wir dieselben einmal durchblicken lassen.

Ich glaube, niemand, der etwas Lebenserfahrung besitzt und die innerlichsten Gefühle der Menschen durchschaut, wird behaupten, daß die durch die gute Lebensart und den Anstand von uns geforderte Bescheidenheit über die Außenseite unseres Wesens hinausgeht, oder daß vollständige Aufrichtigkeit in diesem Punkt als ernsthafte Pflicht von uns gefordert ist. Vielmehr können wir beobachten, daß ein echter, von Herzen kommender Stolz oder eine ehrliche Selbstachtung, wohl begründet, aber zugleich wohl verborgen, zum Charakter eines Ehrenmannes erforderlich ist. Es gibt keine geistige Eigenschaft, welche so unumgänglich notwendig ist, um die Achtung und

Digitized by Google

Zustimmung der Menschen zu erwerben. Bestimmte Weisen der Ehrerbietung und gegenseitigen Unterordnung werden bei den verschiedenen Rangklassen in ihrem Verkehr miteinander durch die Sitte verlangt. Wer aber in dieser Beziehung zu viel tut, wird, wenn er es aus Interesse tut, der niedrigen Gesinnung, wer aus Unkenntnis, der Einfalt bezichtigt. Daher ist es nötig, daß wir unseren Rang und unsere Stellung in der Welt kennen, gleichviel ob sie uns durch Geburt, Vermögen, Beruf, Talent oder Ruf zu teil geworden sind. Wir müssen das Gefühl und den Affekt des Stolzes darnach bemessen, und unsere Handlungen darnach einrichten. Sollte man sagen, es genüge zur Regelung unserer Handlungen die Klugheit ohne den Stolz, so würde ich entgegnen, die Übereinstimmung unserer Handlungen mit den allgemeinen Sitten und Gebräuchen sei freilich Gegenstand der Klugheit. Aber es hätte jene stillschweigende Kundgabe des Gefühls der stolzen Überlegenheit nicht als berechtigt erscheinen und durch die Sitte anerkannt werden können, wenn die Menschen nicht im allgemeinen stolz wären, und wenn nicht dieser Affekt allgemein gebilligt würde, falls er nämlich wohl begründet ist.

Gehen wir vom täglichen Leben und Lebensverkehr zur Geschichte über, so gewinnt diese Anschauung neue Kraft. Wir sehen, daß all jene großen Taten und Gefühle, die die Bewunderung der Menschheit gewannen, auf nichts als auf Stolz und Selbstachtung beruhen. *Geht*, sagt Alexander d. Gr. zu seinen Soldaten, als sie ihm nicht nach *Indien* folgen wollen, *geht und sagt Euren Landsleuten, Ihr hättet Alexander verlassen, als er die Eroberung der Welt vollendete.* Diese Äußerung erregte, wie St. Evremond erzählt, die besondere Bewunderung des Prinzen von Condé. „Alexander", sagte jener Prinz, „von seinen Soldaten verlassen, zwischen noch nicht ganz unterworfenen Barbaren, fühlte in sich eine solche Größe und ein solches Recht auf die Weltherrschaft, daß er es nicht glauben konnte, jemand könne sich weigern, ihm zu gehorchen. Ob in *Europa* oder *Asien*, ob unter *Griechen* oder *Persern*, alles war für ihn gleich; wo immer er Menschen fand, da glaubte er Untertanen gefunden zu haben."

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß alles, was wir *heroische Tugend* nennen und als Größe und Seelenhoheit bewundern, entweder nichts anderes ist als Selbstachtung und ruhiger, wohl begründeter Stolz, oder daß dieser Affekt dabei wenigstens

Digitized by Google

stark mitwirkt. Mut, Kühnheit, Ehrgeiz, Ruhmesliebe, Großherzigkeit und alle die anderen glänzenden Tugenden dieser Art sind offenbar nicht ohne eine starke Beimischung von Selbstachtung und verdanken einen großen Teil ihres Verdienstes diesem Ursprung. Dementsprechend verschreien manche religiöse Großsprecher jene Tugenden als durchaus heidnisch und natürlich und halten uns die Vortrefflichkeit der *christlichen* Religion vor, welche der Demut den Rang einer Tugend zuweist, und das Urteil der Welt und auch das der Philosophen korrigiert, die die Taten des Stolzes und des Ehrgeizes so allgemein bewundern. Ob dabei die Tugend der Demut richtig verstanden worden ist, will ich nicht entscheiden. Ich bin mit dem Zugeständnis zufrieden, daß die Welt natürlicherweise den maßvollen Stolz achtet, der uns unvermerkt bei unserem Verhalten beseelt, ohne in unschickliche Kundgabe der Eitelkeit zu verfallen, die geeignet ist, die Eitelkeit anderer zu verletzen.

Der Wert des Stolzes oder der Selbstachtung beruht auf zwei Umständen, nämlich dem Nutzen und der Annehmlichkeit für uns selbst; der Stolz befähigt uns zur Tätigkeit und gibt uns gleichzeitig eine unmittelbare Befriedigung. Überschreitet er seine richtigen Grenzen, so verliert er den ersteren Vorzug, ja er wird sogar verderblich; daher verdammen wir übertriebenen Stolz und Ehrgeiz, auch wenn sie durch den Anstand, den gute Lebensart und Höflichkeit vorschreiben, gezügelt werden. Aber dieser Affekt bleibt doch noch für den Menschen, der von ihm beseelt ist, angenehm und verschafft ihm eine gehobene und erhabene Empfindung. Und das Mitgefühl mit dieser Befriedigung vermindert wesentlich den Tadel, der den gefährlichen Einfluß solchen Stolzes auf Verhalten und Benehmen natürlicherweise trifft. Dementsprechend tragen hoher Mut und Großherzigkeit, besonders wenn sie unter den Drohungen des Schicksals sich bewähren, sehr wesentlich zum Charakter eines Helden bei, und gewinnen einem Menschen die Bewunderung der Nachwelt; mag er auch dabei in mißliche Lagen geraten und in Gefahren und Konflikte hineingezogen werden, die er sonst nicht kennen gelernt haben würde.

Heldenmut und kriegerischer Ruhm wird von der Menschheit im allgemeinen sehr bewundert. Sie sieht darin die erhabenste Art des Verdienstes. Freilich, kühl überlegende

Digitized by Google

Menschen sind nicht so sanguinisch in ihrem Lobpreis. Die unendlichen Verwirrungen und Unordnungen, die dadurch in der Welt hervorgerufen wurden, vermindern in ihren Augen den Wert derselben. Um den herrschenden Meinungen in diesem Punkt entgegenzutreten, schildern sie die Übel, welche diese sogenannte Tugend in der menschlichen Gesellschaft hervorgerufen habe; sie weisen hin auf den Sturz von Reichen, die Verwüstung von Provinzen, die Plünderung von Städten. Und in der Tat, so lange wir uns diese Dinge vergegenwärtigen, sind wir geneigt, den Ehrgeiz der Helden mehr zu hassen, als zu bewundern. Richten wir aber unseren Blick auf die Person selbst, die Ursache alles dieses Übels ist, so liegt in deren Charakter etwas so Blendendes, daß die bloße Betrachtung desselben uns erhebt und wir ihm unsere Bewunderung nicht versagen können. Der Schmerz, den uns die Tendenz auf den Schaden der Gesellschaft bereitet, die in solchen Eigenschaften liegt, wird durch ein stärkeres und unmittelbareres Mitgefühl unterdrückt.

Die hier gegebene Erörterung des Wertes oder Unwertes, der den verschiedenen Graden von Stolz und Selbstachtung anhaftet, kann uns als starker Beweis für unsere oben dargelegte Anschauung dienen, indem sie die Wirkung der Faktoren dartut, von denen wir oben sahen, daß sie die Verschiedenheit unserer Urteile über diesen Affekt bestimme. Die vorstehende Überlegung aber zeigt uns nicht nur, daß die Unterscheidung von Untugend und Tugend auf den *vier* Prinzipien des *Vorteils* und der *Lust*, welche eine menschliche Eigenschaft ihrem Träger und anderen gewährt, sich aufbaut, sondern sie liefert uns auch einen kräftigen Beweis für einige speziellere Punkte unserer Anschauung.

Niemand, der über diesen Gegenstand ordentlich nachdenkt, wird Bedenken tragen, zuzugeben, daß schlechte Lebensart und jede Äußerung von Stolz und Hochmut uns nur deshalb unangenehm sind, weil sie unseren eignen Stolz verletzen und uns [auf dem Wege] durch das Mitgefühl [hindurch] zu einem Vergleich führen, der den unangenehmen Affekt der Niedergedrücktheit hervorbringt. Anmaßung wird aber von uns auch bei solchen getadelt, die gegen uns selbst stets höflich waren, ja auch bei einer Person, deren Namen wir nur aus der Geschichte kennen. In diesem Falle beruht offenbar unsere Mißbilligung auf dem Mitgefühl mit anderen oder auf

Digitized by Google

der Überlegung, daß ein derartiger Charakter jedem in der Unterhaltung und im Verkehr unangenehm und widerwärtig sein muß. Wir fühlen das Unbehagen dieser Menschen mit. Da dies Unbehagen gleichzeitig teilweise auf dem Mitgefühl mit der sie beleidigenden Person beruht, so können wir hier sogar eine doppelte Wirkung des Mitgefühls beobachten. Dieser Sachverhalt ist demjenigen, den wir bei anderer Gelegenheit feststellten, sehr ähnlich.*)

Dritter Abschnitt.

Über Güte und Wohlwollen.

Wir haben den Ursprung des Lobes und der Zustimmung erklärt, die allem dem zu teil wird, was wir an menschlichen inneren Regungen *groß* nennen; wir reden jetzt von ihrer *Güte*. Wir wollen zeigen, woraus das Verdienst dieser Tugend entspringt.

Hat uns Erfahrung eine genügende Kenntnis der menschlichen Angelegenheiten gewinnen lassen, und uns gelehrt, in welchem Verhältnis sie zu den menschlichen Affekten stehen, so wissen wir, daß die Großmut der Menschen sehr begrenzt ist und nicht leicht über ihre Freunde und Verwandte hinausgeht, und höchstens bis zu ihrem Vaterlande reicht. Auf Grund solcher Kenntnis der menschlichen Natur erwarten wir nichts Unmögliches von Menschen, sondern beurteilen ihren sittlichen Charakter darnach, wie er sich zeigt in dem engen Kreis, in dem sie sich bewegen. Führt einen Menschen die natürliche Tendenz seiner Affekte dazu, in seiner Sphäre nützlich und brauchbar zu sein, so loben wir seinen Charakter und lieben seine Person, vermöge des Mitgefühls mit den Gefühlen derer, die in näherer Beziehung zu ihm stehen. Wir sehen uns bei Urteilen dieser Art gar bald genötigt, unser eigenes Interesse zu vergessen, um den beständigen Widersprüchen zu entgehen, in die wir in der Gesellschaft und Unterhaltung mit solchen Personen geraten, die nicht in demselben Verhältnis zu dem Beurteilten stehen, und nicht dasselbe Interesse haben, wie wir. Der einzige Standpunkt aber,

*) Buch II, Teil II, Abschn. 5.

Digitized by Google

von dem aus wir zu Urteilen gelangen können, die mit denen anderer übereinstimmen, ist gegeben in der Frage, ob ein Affekt auf den Schaden oder Vorteil derjenigen tendiere, die in unmittelbarem Zusammenhang oder Verkehr mit dem Menschen stehen, der diesen Affekt hat.

Dieser Vorteil oder Schaden liegt uns selbst oft sehr fern, oft aber auch unmittelbar nahe, so daß er uns vermöge des Mitgefühls stark interessiert. Diese Teilnahme übertragen wir dann aber leicht auf andere, ähnliche Fälle. Liegt uns hierbei der Vorteil oder Schaden sehr fern, so wird unser Mitgefühl verhältnismäßig schwächer und unser Lob und Tadel weniger lebhaft und sicher. Es liegt hier derselbe Fall vor, wie bei unseren Urteilen über äußere Dinge. Alle Dinge erscheinen aus der Entfernung gesehen kleiner. Und obgleich nun die Art, wie Gegenstände unseren Sinnen erscheinen, der ursprüngliche Maßstab ist, nach dem wir sie beurteilen; so sagen wir doch nicht, daß die Dinge durch die Entfernung wirklich verkleinert werden; wir berichtigen vielmehr die Erscheinung durch die Überlegung und gelangen so zu einem stetigeren und konstanteren Urteil über sie.

Dem nun entspricht die Tatsache, daß das Mitgefühl schwächer ist, als unser Interesse für uns selbst und das Mitgefühl mit fernstehenden Menschen schwächer als das Mitgefühl für Personen, die uns nahe oder benachbart sind, daß wir aber diese Unterschiede nicht mitsprechen lassen, wenn wir die Charaktere der Menschen ruhig [oder „objektiv"] beurteilen. Abgesehen davon, daß unsere eigene Beziehung zu den Menschen beständig wechselt, begegnen wir auch alle Tage Menschen, die in einer anderen Beziehung zu ihnen stehen, als wir, und mit denen darum keine Verständigung möglich wäre, wenn wir nur nach unserer Beziehung zu den beurteilten Personen und von dem uns eigentümlichen Gesichtspunkte aus urteilen wollten. Der Meinungsaustausch in der Gesellschaft und der wechselseitigen Unterredung läßt uns einen allgemeinen, unwandelbaren Maßstab gewinnen, nach welchem wir Charaktere und Sitten loben oder tadeln.

Das *Herz* hat zuweilen keinen Anteil an diesen allgemeinen Urteilen und richtet sich in seinem Haß und in seiner Liebe nicht nach denselben; aber dieselben genügen für den Verkehr und dienen unseren Zwecken in der Gesellschaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und in der Schule.

Digitized by Google

Von diesen Grundanschauungen aus nun erklärt sich leicht der Wert, der allgemein der *Großmut*, der *Menschlichkeit*, dem *Mitleid*, der *Dankbarkeit*, der *Freundschaft*, der *Treue*, der *Besorgtheit* für andere, der *Selbstlosigkeit* und der *Freigebigkeit* und allen jenen anderen Eigenschaften zuerkannt wird, die den Charakter des „Guten" und „Wohlwollenden" ausmachen. Eine Neigung zu solchen zarteren Affekten macht einen Menschen in allen Lebenslagen angenehm und nützlich und gibt allen seinen anderen Eigenschaften, die sonst vielleicht der Gesellschaft schaden könnten, die rechte Richtung. Mut und Ehrgeiz sind, wenn nicht durch Wohlwollen geregelt, geeignet, [einen Menschen] zum Tyrannen oder Räuber zu machen. Ebenso verhält es sich mit Urteilskraft und Begabung und allen derartigen Eigenschaften. An sich sind sie für die Gesellschaft gleichgültig, sie erhalten ihre Tendenz zum Wohl oder zum Schaden der Menschheit erst durch die Richtung, die jene anderen Affekte ihnen geben.

Liebe ist der Person, die sie fühlt, *unmittelbar angenehm* und Haß *unmittelbar unangenehm*; dies mag auch ein wesentlicher Grund sein, weshalb wir alle Affekte, an denen die Liebe Anteil hat, loben und alle diejenigen tadeln, bei denen der Haß wesentlich beteiligt ist. Es steht fest, daß ein zartes Gefühl uns unendlich rühren kann, ebenso wie ein großes. Die Wahrnehmung desselben läßt uns [vielleicht] die Tränen in die Augen treten; und wir können nicht umhin, dem gleichen zarten Gefühl gegen die Person Raum zu geben, die dies Gefühl bekundet. Dies alles scheint mir ein Beweis, daß unser Beifall in diesen Fällen einen anderen Ursprung hat, als die Aussicht auf Nutzen und Vorteil für uns oder andere. Hinzufügen können wir, daß die Menschen von Natur, ohne Überlegung, den Charakter billigen, der ihrem eigenen am ähnlichsten ist. Ein Mensch von milder Gemütsart und zartem Gefühl mischt, wenn er sich die vollkommenste Tugend vorstellt, mehr Wohlwollen und Menschlichkeit in dieselbe, als ein Mann von Mut und Unternehmungsgeist. Für diesen gehört natürlicherweise Seelengröße zum vollkommenen Charakter. Dies kann offenbar nur aus einem unmittelbaren Mitgefühl verständlich werden, das Menschen für Charaktere empfinden, die ihrem eigenen ähnlich sind. Sie gehen mit mehr Wärme auf solche Gefühle ein und empfinden die Lust, die aus ihnen entspringt, lebhafter.

Digitized by Google

Ein freundlich gesinnter Mensch wird durch nichts mehr ergriffen, als durch die Wahrnehmung ungewöhnlicher Zartheit in Liebe oder Freundschaft, wie sie darin sich zeigt, daß ein Mensch auf die kleinsten Interessen seines Freundes eingeht und gewillt ist, denselben seine größten eigenen Vorteile zu opfern. Solche zarte Regungen nun haben wenig Einfluß auf die Gesellschaft, eben weil es sich dabei um Kleinigkeiten handelt; aber sie sind um so anziehender, je mehr sie auch auf Kleinigkeiten sich erstrecken, und geben demjenigen, der ihrer fähig ist, den größten Wert. Die Affekte sind so ansteckend, daß sie mit der größten Leichtigkeit von einer Person auf die andere übergehen, und entsprechende innere Erregungen in jeder Menschenbrust hervorbringen. Ausgezeichnete Beispiele der Freundschaft machen, daß der gleiche Affekt mein Herz ergreift und dasselbe mit erwärmt wird durch die warmen Gefühle, die sich vor mir abspielen. Solche angenehme Erregungen müssen mir eine Zuneigung einflößen gegen den, der sie erweckt hat. Dies ist der Fall bei allem, was uns an einer Person angenehm ist. Der Übergang von der Lust zur Liebe ist leicht und die Umwandlung [des Gefühls] muß hier um so leichter sich vollziehen, da das angenehme Gefühl, das durch Mitgefühl erregt wird, schon Liebe *ist*, und nur der Gegenstand gewechselt zu werden braucht.

Dies macht den besonderen Wert des Wohlwollens in allen seinen Formen und Erscheinungen aus, und läßt selbst seine Schwächen tugendhaft und liebenswürdig erscheinen. Ein Mensch, dessen Gram bei dem Verlust eines Freundes sehr groß ist, wird deswegen hochgeschätzt. Sein zartes Gefühl macht seine Betrübnis verdienstvoll, sowie es dieselbe erfreulich macht.

Wir dürfen aber darum nicht etwa meinen, daß alle übelwollenden Affekte schlecht sind, weil sie unangenehm sind. Die menschliche Natur hat in dieser Beziehung Anspruch auf Nachsicht. Ärger und Haß sind Affekte, die zu unserer Art und Beschaffenheit gehören. Ihr Mangel kann unter Umständen sogar ein Beweis von Schwäche und Stumpfsinn sein. [Darum] entschuldigen wir sie nicht nur, wenn sie in geringem Grade auftreten, weil sie natürlich sind, sondern wir zollen ihnen sogar unseren Beifall, wenn sie hinter der Höhe zurückbleiben, die sie bei dem größeren Teil der Menschheit erreichen.

Steigern sich diese übelwollenden Affekte bis zur Grausam-

Digitized by Google

keit, so sind sie [freilich] die verabscheuungswürdigste Untugend. Alles Mitleid und alle Teilnahme, die wir für die armen Opfer empfinden, kehrt sich gegen den, der sich solcher Grausamkeit schuldig macht und ruft einen Haß hervor, stärker als wir ihn sonst irgend kennen.

Aber auch, wenn die Untugend der Unmenschlichkeit nicht diesen äußersten Grad erreicht, werden unsere Gefühle doch stark beeinflußt durch den Gedanken an den Schaden, der durch sie entsteht. Allgemein dürfen wir sagen: Wenn ein Mensch eine Eigenschaft besitzt, durch welche er denen, die mit ihm leben und verkehren, unbequem wird, so betrachten wir diese Eigenschaft immer, ohne weitere Prüfung, als Fehler oder Mangel. Umgekehrt, zählen wir die guten Eigenschaften einer Person auf, so erwähnen wir immer diejenigen Seiten seines Charakters, die ihn zu einem zuverlässigen Kameraden, gefälligen Freund, milden Herrn, angenehmen Gatten oder nachsichtigen Vater machen. Wir vergegenwärtigen uns ihn in allen seinen gesellschaftlichen Beziehungen, und lieben oder hassen ihn, je nach dem Lichte, in welchem er denjenigen erscheint, die in unmittelbarem Verkehr mit ihm stehen. Es ist eine ganz zuverlässige Regel: Gibt es kein mögliches Verhältnis, in dem ich mit einem bestimmten Menschen nicht gerne stehen möchte, so muß sein Charakter insoweit als vollkommen gelten. Fehlt er gegen sich selbst, so wenig wie gegen andere, so ist sein Charakter ganz vollkommen. Hierin liegt die äußerste Probe auf Verdienst und Tugend.

Vierter Abschnitt.

Über natürliche Anlagen.

Zu den üblichsten Unterscheidungen in den ethischen Theorien gehört die zwischen *natürlichen Anlagen* und *sittlichen Tugenden*. Dabei stellt man die ersteren den körperlichen Fähigkeiten gleich und nimmt demgemäß an, daß kein Verdienst oder sittlicher Wert ihnen anhafte. Wer sich aber die Sache genau ansieht, wird finden, daß ein Streit hierüber nur ein Wortstreit wäre, und daß natürliche Anlagen und sittliche Tugenden, wenn sie auch nicht ganz gleichartig sind, doch in den wesentlichsten Umständen übereinstimmen. Beides sind geistige

Digitized by Google

Eigenschaften und beide erzeugen Lust und haben daher die gleiche Tendenz, die Liebe und Achtung der Menschen zu gewinnen. Es gibt wenig Menschen, die nicht ebenso eifersüchtig sind auf ihren Verstand und ihr Wissen als auf ihre Ehrenhaftigkeit und ihren Mut oder gar als auf ihre Mäßigkeit und Nüchternheit. Die Menschen fürchten sich sogar davor, für gutmütig gehalten zu werden, weil ihnen dies als Mangel an Verstand angerechnet werden könnte. Und manche prahlen mit Ausschweifungen, die sie nicht begangen haben, nur um als feurig und temperamentvoll zu erscheinen.

Und auch die Rolle, die ein Mensch in der Welt spielt, die Aufnahme, die ihm in Gesellschaft zu teil wird, die Achtung, die ihm seine Bekannten zollen, alle diese Vorzüge hängen fast ebenso sehr von seinem Verstand und seiner Urteilsfähigkeit ab, wie von irgend einer anderen Seite seines Charakters. Laßt einen Menschen die allerbesten Absichten haben und möglichst weit von Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit entfernt sein, er wird nie zu großem Ansehen kommen, ohne einen wenigstens mäßigen Besitz von Anlagen und Verstand. Natürliche Anlagen stehen also, wenn sie auch vielleicht geringeren Wert haben, doch mit jenen Eigenschaften, die wir sittliche Tugenden nennen, hinsichtlich ihrer Ursachen sowohl wie hinsichtlich ihrer Wirkungen auf gleicher Stufe. Warum sollten wir also einen Unterschied zwischen ihnen machen?

Gesetzt, auch wir verweigern den natürlichen Anlagen den Namen von Tugenden, so müssen wir doch zugeben, daß sie uns die Liebe und die Achtung der Menschheit erwerben, daß sie den übrigen Tugenden erhöhten Glanz verleihen und daß ein Mensch, der sie besitzt, viel mehr Anspruch auf unser Wohlwollen und unsere Gefälligkeit machen darf, als jemand, dem sie ganz fehlen. Es darf wohl behauptet werden, daß das Gefühl des Beifalls, das jene Eigenschaften erzeugen, nicht nur *niedriger*, sondern auch einigermaßen anders *geartet* ist, als dasjenige, das jene anderen Tugenden begleitet. Dies ist aber, meiner Ansicht nach, kein genügender Grund, um sie aus dem Register der Tugenden zu streichen. Jede Tugend, überhaupt, auch das Wohlwollen, die Gerechtigkeit, die Dankbarkeit, die Ehrlichkeit, erzeugt ein ihr *eigentümliches* Gefühl in dem Beschauer. Die Charaktere des Caesar und des Cato, so wie Sallust sie gezeichnet hat, sind beide tugendhafte Charaktere im strengsten Sinne des Worts. Doch ist ihre

Digitized by Google

Tugendhaftigkeit eine verschiedene. Und demgemäß sind auch die Gefühle, die sie hervorrufen, nicht ganz die gleichen. Der eine erzeugt Liebe, der andere Achtung; der eine ist liebenswürdig, der andere ehrfurchtgebietend. Wir wünschen uns den einen Charakter bei unserem Freunde, den anderen würden wir für uns selbst erstreben. Und so kann auch der Beifall, den wir natürlichen Anlagen spenden, hinsichtlich seines Gefühlscharakters einigermaßen verschieden sein von demjenigen, der aus den anderen Tugenden entsteht, ohne daß deshalb jene einer ganz verschiedenen Gattung anzugehören brauchten.

Schließlich ergibt ja auch der Vergleich der natürlichen Anlagen *untereinander*, daß sie, ebenso wie die anderen Tugenden, keineswegs alle dieselbe *Art* von Beifall hervorbringen. Gesunde Vernunft und Genie erzeugen Achtung; Witz und Humor wecken Liebe.*)

Diejenigen, die den Unterschied zwischen natürlichen Anlagen und sittlichen Tugenden als sehr wesentlich darstellen, könnten sagen, daß die ersteren ganz und gar unserer Willkür entrückt seien und daß ihnen daher kein Verdienst zukomme. Sie hängen nicht von der Wahl und dem freien Willen des Menschen ab. Hierauf antworte ich aber, *erstens*, daß viele jener Eigenschaften, die von allen Moralisten, besonders von den Alten, unter die sittlichen Tugenden einbegriffen werden, ebensowenig Sache unserer Willkür oder ebenso notwendig sind wie etwa die Qualitäten der Urteilskraft und der Einbildungskraft. Von dieser Art sind Beständigkeit, Tapferkeit, Seelengröße, kurz alle die Eigenschaften, die den *großen* Mann machen. Und ich könnte, in gewisser Weise, dasselbe von allen anderen Tugenden sagen. Es ist dem Menschen fast unmöglich, seinen Charakter in einem wesentlichen Punkt zu ändern, etwa sich von einem leidenschaftlichen oder düsteren Temperament zu befreien, wenn ihm ein solches einmal von Natur anhaftet. Je stärker aber solche tadelnswerte Eigen-

*) Liebe und Achtung sind im Grunde dieselben Affekte, sowie sie auch aus den gleichen Ursachen entstehen. Die Eigenschaften, die beide hervorrufen, sind angenehm und gewähren Freude. Wenn aber diese Freude erhebender und ernster Art oder wenn ihr Gegenstand groß ist und einen starken Eindruck macht oder wenn er einen Grad der Demut und Ehrfurcht hervorruft, so nennen wir den Affekt, der aus der Freude hervorgeht, richtiger Achtung als Liebe. Andererseits wecken beide *Wohlwollen*, aber dies ist in höherem Maße mit der Liebe verbunden.

Digitized by Google

schaften sind, desto mehr erscheinen sie als Untugenden, und um so mehr entziehen sie sich gleichzeitig der Willkür.

Zweitens möchte ich gerne wissen, warum denn Tugenden und Untugenden nicht ebenso unwillkürlich sollten sein können wie Schönheit und Häßlichkeit. Jene sittlichen Unterscheidungen entspringen aus den natürlichen Unterschieden von Unlust und Lust. Gewinnen wir solche Gefühle aus der allgemeinen [oder parteilosen] Betrachtung einer Eigenschaft oder eines Charakters, so reden wir von untugendhaft oder tugendhaft. Nun, ich denke, niemand wird behaupten, eine Eigenschaft könne bei dem Menschen, der sie betrachtet, *keine* Lust oder Unlust erzeugen, wenn sie nicht vollkommen der Willkür der Person untersteht, die sie besitzt.

Drittens. Wir haben gezeigt, daß der freie Wille mit den Handlungen der Menschen ebenso wenig zu tun hat, wie mit ihren Eigenschaften. Es ist kein richtiger Schluß, daß alles, was willkürlich ist, auch frei ist. Unsere Handlungen sind willkürlicher als unsere Urteile; aber wir haben bei den einen nicht mehr Freiheit, wie bei den anderen.

Die Unterscheidung zwischen willkürlich und unwillkürlich genügt also nicht, um die Unterscheidung zwischen natürlichen Anlagen und sittlichen Tugenden zu rechtfertigen. Wohl aber kann uns die erstere Unterscheidung verständlich machen, warum die Moralisten die letztere erfanden. Die Menschen haben beobachtet, daß natürliche Anlagen und sittliche Tugenden zwar der Hauptsache nach auf derselben Stufe stehen, daß aber immerhin insofern zwischen beiden ein Unterschied besteht, als bei den ersteren eine Veränderung durch künstliche Bemühungen fast unmöglich ist, während die letzteren, oder wenigstens die Handlungen, die aus denselben entspringen, durch Belohnung oder Strafe, Lob oder Tadel, verändert werden können. Demgemäß haben denn auch die Gesetzgeber, Geistliche und Moralisten sich grundsätzlich bemüht, diese willkürlichen Handlungen zu regeln, und versucht, neue Motive für ein tugendhaftes Verhalten zu schaffen. Sie wußten, daß es wenig nützen würde, wenn sie einen Menschen wegen seiner Torheit strafen oder ihn zur Vorsicht und Klugheit zu ermahnen, während dieselben Strafen und Ermahnungen einen wesentlichen Einfluß haben können, wenn es sich um [bürgerliche] Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit handelt. Im gewöhnlichen Leben aber und in der Unterhaltung denken die Menschen

Digitized by Google

nicht an diese Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Besserung, sondern loben oder tadeln ohne weiteres das, was ihnen gefällt oder mißfällt; sie scheinen darnach auf jene Unterscheidung wenig Gewicht zu legen. Sie lassen Klugheit als Tugend gelten so gut wie Wohlwollen, und Scharfblick so gut wie Rechtlichkeit. Und schließlich finden wir, daß auch die Moralisten, deren Urteil nicht durch starres Haften an einer Theorie verderbt ist, zu derselben Denkweise kommen. Insbesondere die alten Moralisten trugen kein Bedenken, die Klugheit [oder die Weisheit] sogar an die Spitze der Kardinaltugenden zu stellen. Es kann eben das Gefühl der Achtung und des Beifalls in gewissem Grade von jeder vollkommen entwickelten Fähigkeit des Geistes hervorgerufen werden. Sache der *Philosophen* ist es, diese Tatsache zu erklären. Den *Grammatikern* steht es zu, zu prüfen, welche Eigenschaften den Namen der „Tugend" beanspruchen dürfen. Freilich werden sie bei dem Versuche finden, daß dies keine so leichte Aufgabe ist, als sie im ersten Augenblick vielleicht glaubten.

Der Hauptgrund, weshalb natürliche Anlagen geschätzt werden, ist ihre Tendenz, der Person, die sie besitzt, Nutzen zu bringen. Keine Absicht kann mit Erfolg ausgeführt werden, wenn sie nicht von Klugheit und Besonnenheit geleitet ist; die Güte unserer Absichten genügt nicht allein, um uns einen glücklichen Ausgang unserer Unternehmungen zu sichern. Die Menschen stehen hauptsächlich durch ihre höhere *Vernunft* über den Tieren. Und die Grade der *Vernunft* sind es, die die unendliche Verschiedenheit zwischen den Menschen bedingen. Alle Errungenschaften menschlicher Kunst sind der Vernunft zu danken und wo das Glück nicht allzu launenhaft ist, da kommt der größte Teil dieser Errungenschaften den Klugen und Scharfsichtigen zu gute.

Fragt man, was wertvoller sei, eine schnelle oder eine langsame Fassungskraft, eine solche, die auf den ersten Blick in einen Gegenstand eindringt, aber durch [weitere] geistige Arbeit nichts erreicht, oder ein entgegengesetztes Ingenium, das sich alles durch Fleiß erarbeiten muß; ob ein klarer Kopf oder eine reiche Einbildungskraft, ob ein tiefes Genie oder ein sicheres Urteil, kurz welcher Charakter, oder welche besondere Art von Verstand vorzuziehen sei, so ist klar, daß wir keine dieser Fragen beantworten können, ohne zu prüfen, welche dieser Eigenschaften einen Menschen am meisten für die Welt

Digitized by Google

geschickt macht und ihm bei seinen Unternehmungen am besten weiter hilft.

Es gibt aber viele andere geistige Eigenschaften, deren Wert denselben Ursprung hat. *Fleiß, Ausdauer, Geduld, Tätigkeit, Wachsamkeit, Aufmerksamkeit, Beständigkeit* und manche andere derartige Tugenden, auf die man leicht sich besinnen wird, werden aus keinem anderen Grunde, als wegen der Vorteile, die sie uns in unserer Lebensführung gewähren, für wertvoll gehalten. Ebenso verhält es sich mit *Mäßigkeit, Einfachheit, Sparsamkeit, Entschlossenheit.* Auf der anderen Seite sind *Verschwendung, Üppigkeit, Unentschlossenheit, Unsicherheit* nur deshalb untugendhaft, weil sie uns zugrunde richten und uns zur Tätigkeit und zum Handeln unfähig machen.

Wissen und gesunder Verstand werden geschätzt, weil sie der *Person*, die sie besitzt, *nützlich* sind; *Witz* und *Beredsamkeit*, weil sie für *andere unmittelbar angenehm* sind. Und *gute Laune* wird geliebt und geschätzt, weil sie für die *Person selbst unmittelbar angenehm* ist. Gewiß ist die Unterhaltung mit einem witzigen Menschen befriedigend. Und ein fröhlicher, gut gelaunter Gesellschafter verbreitet Freude über die ganze Gesellschaft vermöge des Mitgefühls mit seiner Fröhlichkeit. Diese Eigenschaften sind also angenehm und erzeugen demgemäß natürlicherweise Liebe und Achtung. Sie tragen eben damit vollständig den Charakter einer Tugend.

In manchen Fällen ist es schwer zu sagen, wodurch das Gespräch mit dem einen Menschen so angenehm und unterhaltend, das mit einem anderen so langweilig und reizlos ist. In jedem Falle aber ist eine Unterhaltung, so gut wie ein Buch, ein Abbild des Geistes; dieselben Eigenschaften, die das eine wertvoll machen, flößen uns [darum] Achtung vor dem anderen ein. Darauf kommen wir später zurück. Einstweilen kann allgemein gesagt werden, daß alles Verdienst, welches jemand durch seine Unterhaltung erwirbt (und dies kann ohne Zweifel recht beträchtlich sein), nur aus der Lust entsteht, die sie den Anwesenden bereitet.

Von diesem Gesichtspunkt aus kann auch *Reinlichkeit* als Tugend gelten; denn sie macht uns anderen angenehm und ist eine wesentliche Quelle der Liebe und Zuneigung. Niemand wird leugnen, daß Nachlässigkeit in diesem Punkt ein Fehler ist. Und Fehler sind nichts anderes als kleine Laster. Der Fehler der Unreinlichkeit ist aber nur darum ein solcher, weil

Digitized by Google

er in anderen eine unbehagliche Empfindung weckt. So können wir in diesem anscheinend geringfügigen Fall zugleich deutlich den Ursprung des sittlichen Unterschiedes zwischen Laster und Tugend erkennen, wie er in anderen Fällen besteht.

Außer allen diesen Eigenschaften, die eine Person liebenswürdig oder schätzenswert machen, gibt es noch ein gewisses *je-ne-sais-quoi* von Liebenswürdigkeit und Anmut, das dieselbe Wirkung hat. In diesem Fall müssen wir, wie beim Witz und der Beredsamkeit, unsere Zuflucht zu einem [inneren] Sinn nehmen, der ohne Überlegung wirkt und nicht dadurch bestimmt ist, daß Eigenschaften und Charaktere eine jener [oben unterschiedenen] Wirkungen haben [d. h. ihrem Träger oder anderen angenehm oder nützlich sind].[90]) Einige Moralisten erklären alles Gefühl für Tugend aus einem solchen [inneren] Sinn. Diese Hypothese ist [zunächst] sehr plausibel. Erst eine genaue Untersuchung kann einer anderen Erklärung den Vorzug geben. [Eine solche haben wir oben kennen gelernt]. Wir finden, daß fast alle Tugenden eine bestimmte Tendenz [Lust zu wecken oder Vorteil zu bringen] in sich schließen. Wir finden weiter, daß diese Tendenz an sich genügt, um ein starkes Gefühl des Beifalls hervorzurufen. Darnach können wir nicht mehr zweifeln, daß Eigenschaften gelobt werden, je nach dem Vorteil[91]), der aus ihnen folgt. *Schicklichkeit* oder *Unschicklichkeit* einer Handlung, Angemessenheit derselben an das Alter, den Charakter, oder die Stellung eines Menschen, trägt auch zu dem Lob oder Tadel derselben bei. Solche Schicklichkeit beurteilen wir zum großen Teil auf Grund der Erfahrung. Menschen pflegen ihre Leichtfertigkeit zu verlieren, wenn sie älter werden. Darum verbindet sich für uns mit dem höheren Alter die Vorstellung einer gewissen Würde. Sehen wir also in dem Charakter eines Menschen beides nicht verbunden, so tut dies unserer Einbildungskraft eine Art von Gewalt an und ist uns darum unangenehm.

Die Fähigkeit der Seele, die für den Charakter die geringste Bedeutung, und zur Tugend oder Untugend in ihren verschiedenen Abstufungen am wenigsten Beziehung hat,

90) Hume einfach: ein moralischer Sinn, der nicht bestimmt ist durch die Rücksicht auf „die Tendenzen" der Eigenschaften und Charaktere.

91) Hier ist unter dem „Vorteil" die *unmittelbare*, nicht auf Nutzen beruhende Wohlgefälligkeit mitverstanden.

Digitized by Google

während sie gleichzeitig in sich selbst eine große Menge von Abstufungen zuläßt, ist das *Gedächtnis*. Hat es nicht eine so außerordentliche Höhe, daß es uns verblüfft, oder eine so geringe, daß es in gewissem Grade das Urteil behindert, so nehmen wir gewöhnlich [in unseren Werturteilen über Personen] gar keine Rücksicht auf seine Unterschiede, ja wir erwähnen dieselben in unserem Lob oder Tadel überhaupt nicht. Ein gutes Gedächtnis ist [in unseren Augen] so weit davon entfernt eine Tugend zu sein, daß die Menschen mit Vorliebe vorgeben, ein schlechtes zu haben; sie bemühen sich, die Welt glauben zu machen, daß alles, was sie sagen, eigene Erfindung ist; sie opfern das Gedächtnis dem Lob des Genies und der Urteilskraft. Betrachten wir die Sache in abstracto, so ist es schwer, einen Grund anzugeben, warum die Fähigkeit, vergangene Vorstellungen richtig und scharf zu reproduzieren, nicht ebensoviel Wert haben solle als die Fähigkeit, unsere gegenwärtigen Vorstellungen so zu ordnen, daß wir richtige Urteile und Überzeugungen aus ihnen gewinnen. In Wahrheit kann der Grund dieser Verschiedenheit kein anderer sein, als der, daß das Gedächtnis ohne jede Empfindung von Lust oder Unlust arbeitet und in seinen mittleren Graden für die Angelegenheiten des Lebens fast gleichmäßig brauchbar ist. Hingegen machen sich die kleinsten Verschiedenheiten der Urteilskraft durch ihre Folgen bemerkbar. Zugleich gewährt die lebhafte Betätigung dieses Vermögens erhebliche Freude und Befriedigung. Und das Mitgefühl nun mit diesem Nutzen und dieser Freude verleiht dem Verstand seinen Wert, das Fehlen desselben läßt uns das Gedächtnis als ein dem Lob und Tadel fernstehendes Vermögen erscheinen.

Ehe ich das Thema der *natürlichen Anlagen* verlasse, muß ich noch bemerken, daß vielleicht eine Quelle der Achtung und Neigung, die durch sie geweckt wird, [auch] enthalten liegt in der *Wichtigkeit* oder dem Gewicht, das sie ihrem Besitzer verleihen. Er gewinnt mehr Einfluß im Leben. Seine Entschlüsse und Handlungen wirken auf eine größere Anzahl seiner Mitmenschen. Sowohl seine Freundschaft, wie seine Feindschaft sind von [größerer] Bedeutung. Man überzeugt sich aber leicht, daß derjenige, der in solcher Weise über der übrigen Menschheit steht, in uns Gefühle von Achtung und Beifall erweckt. Alles Bedeutsame zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich, fesselt unsere Gedanken und wird mit Befrie-

Digitized by Google

digung betrachtet. Die Geschichte der Königreiche interessiert uns mehr als Familiengeschichten, die Geschichte großer Reiche mehr als die kleiner Städte und Fürstentümer, die Geschichte der Kriege und Revolutionen mehr als die Geschichte des Friedens und der Ordnung. Wir sympathisieren mit den Personen, die leiden, in allen den mannigfachen Gefühlen, die ihr Schicksal in ihnen weckt. Wir werden durch die Menge der Erlebnisse, die starken Affekte, die darin zur Geltung kommen, in Anspruch genommen. Diese Beschäftigung oder Erregung des Geistes pflegt uns angenehm und unterhaltend zu sein.

Dieselbe Theorie nun erklärt die Achtung und die Rücksicht, die wir Leuten von besonderer Begabung und Fähigkeit erweisen. Das Wohl und Wehe von vielen hängt mit ihren Handlungen zusammen; was sie unternehmen, ist wichtig und fordert unsere Beachtung. Nichts, was sie angeht, darf übersehen oder gering geschätzt werden. Wenn jemand diese Gefühle erregen kann, so erwirbt er leicht unsere Achtung, falls nicht andere Seiten seines Charakters ihn widerwärtig und unangenehm machen.

Fünfter Abschnitt.

Einige weitere Betrachtungen über die natürlichen Tugenden.

Es wurde bei der Besprechung der Affekte bemerkt, daß Stolz und Niedergedrücktheit, Liebe und Haß durch Vorzüge oder Mängel des *Geistes*, des *Körpers* oder des *Besitzes* erregt werden, und daß diese Vorzüge oder Mängel eine solche Wirkung haben, weil sie einen besonderen [oder spezifischen] Eindruck von Unlust oder Lust hervorbringen. Die Unlust oder Lust, die bei der allgemeinen [oder „objektiven"] Betrachtung einer Handlung oder einer Eigenschaft des *Geistes* entsteht, bestimmt ihre Tugendhaftigkeit oder Untugendhaftigkeit und weckt unser Lob oder unseren Tadel, welche nichts anderes sind, als schwächere und weniger fühlbare Regungen der Liebe und des Hasses. Vier verschiedene Quellen dieser Lust und Unlust haben wir [dabei] angeführt.

Dieser Anschauung nun dient es zur Bestätigung, daß die Vorzüge oder Mängel des *Körpers* und des *Besitzes* aus den gleichen

Digitized by Google

Gründen Lust oder Unlust erzeugen. Die Tendenz eines Gegenstandes, seinem Besitzer oder anderen *nützlich* zu sein, und ihm oder anderen *Lust* zu bereiten, diese Umstände gewähren [auch hier] dem Betrachter des Gegenstandes unmittelbare Lust und zwingen ihn zu Liebe und Beifall. Fangen wir mit den Vorzügen des *Körpers* an; wir können da eine Tatsache anführen, die etwas trivial und lächerlich scheinen könnte, wenn irgend etwas trivial heißen dürfte, das eine so wichtige Einsicht stützt oder lächerlich, das der philosophischen Einsicht dient. Es ist eine allgemeine Beobachtung, daß diejenigen, die wir Weiberhelden nennen, d. h. die sich entweder durch ihre Liebesabenteuer hervorgetan haben, oder deren Körperbeschaffenheit eine besondere Leistungsfähigkeit in diesem Punkte verspricht, bei dem schönen Geschlecht wohl gelitten sind; sie gewinnen sogar die Zuneigung von solchen, deren Tugend den Gedanken ausschließt, daß sie ihnen Gelegenheit zur Anwendung ihrer Talente geben könnten. Offenbar ist die Anlage solcher Menschen, Freude zu bereiten, die Quelle der Liebe und Wertschätzung, die sie bei den Frauen finden. Die tugendhaften Frauen aber, die solche Männer lieben und schätzen, haben keine Aussicht, selbst diese Freude zu genießen; sie können also nur durch das Mitgefühl mit solchen, die in Liebesverkehr mit ihnen stehen, affiziert sein. Dieser Fall ist eigenartig und verdient darum unsere Beachtung.

Eine andere Quelle der Lust, bei Betrachtung körperlicher Vorzüge, ist ihr Nutzen für die Person selbst, die sie besitzt. Es steht fest, ein großer Teil der Schönheit der Menschen, so gut wie von Tieren, besteht in einer Körperbildung, die nach unserer Erfahrung Kraft und Gewandtheit in sich schließt und das Geschöpf zu körperlichen Tätigkeiten oder Leistungen befähigt. Breite Schultern, ein schlanker Leib, starke Gelenke, nach unten konisch sich verengende Beine, alles das finden wir an unserer Rasse schön, weil es ein Zeichen von Kraft und Stärke ist; Vorzüge, die uns naturgemäß zusagen und die dem Betrachter einen Anteil an der Befriedigung geben, die sie dem Besitzer gewähren.

So viel über die Nützlichkeit von Körpereigenschaften. Was die unmittelbare *Lust* an ihnen betrifft, so macht zweifellos der Anschein von Gesundheit, von Kraft und Gewandtheit einen großen Teil der Schönheit aus. Das krankhafte Aussehen eines Menschen ist immer unangenehm, wegen der Vor-

Digitized by Google

stellung von Schmerz und Unbehagen, die es in uns weckt. Andererseits freuen wir uns der Regelmäßigkeit unserer eigenen Züge, obgleich sie weder uns noch anderen etwas nützt; wir müssen uns selbst aus der Ferne betrachten, um diese Befriedigung zu haben. Wir sehen uns hier so, wie wir in den Augen anderer erscheinen und teilen die schmeichelnden Gefühle, die sie uns gegenüber haben.

In welchem Maße die Vorzüge des *Besitzes* aus denselben Gründen Achtung und Beifall erzeugen, ergibt sich zur Genüge, wenn wir an unsere früheren Betrachtungen über diesen Gegenstand zurück denken. Wir bemerkten, daß unsere Anerkennung derjenigen, die in diesem Punkte bevorzugt sind, drei verschiedene Ursachen haben kann. *Erstens* jene unmittelbare Lust, die ein reicher Mann uns gewährt durch den Anblick der schönen Kleider, Equipagen, Gärten, Häuser, die er besitzt. *Zweitens* der Vorteil, welchen wir aus seiner Großmut und Freigebigkeit zu ziehen hoffen. *Drittens* die Lust und die Vorteile, die er selbst von seinem Besitz hat und die ein angenehmes Mitgefühl in uns erzeugen. Gleichviel ob unsere Schätzung der Reichen und Großen allen diesen Ursachen oder nur einer von ihnen entstammt, in jedem Falle erkennen wir hier jene Gründe wieder, auf denen auch das Bewußtsein von Tugend und Untugend beruht. Die meisten Menschen werden wohl unsere Wertschätzung der Reichen zunächst auf den Eigennutz und die Aussicht auf Vorteile zurückzuführen geneigt sein. Aber es steht fest, daß unsere Achtung oder Ergebenheit über die Aussicht auf *eigene* Vorteile *hinausgeht.* Insoweit müßte jenes Gefühl aus dem Mitgefühl mit denen entspringen, die in unmittelbarer *Verbindung* mit dem Reichen stehen. Wir sehen, so müßte man sagen, in dem Reichen eine Person, die imstande ist, zum Glück oder zur Freude ihrer Mitmenschen beizutragen und wir eignen uns naturgemäß deren Gefühle an. Aber daraus entnehme ich zugleich das Recht, meinerseits den *dritten* Erklärungsgrund den beiden anderen vorzuziehen und unsere Schätzung der Reichen aus dem Mitgefühl für die Lust und den Vorteil herzuleiten, den sie selbst von ihrem Besitz haben. Die beiden anderen Erklärungsgründe genügen nicht; wir müssen in jedem Falle, um alle Erscheinungen zu erklären, doch auch eine Art des Mitgefühls heranziehen. Und dann ist es viel natürlicher, an das unmittelbare und direkte Mitgefühl zu denken, statt an ein fernliegendes und indirektes.

Digitized by Google

Wir können hinzufügen, daß da, wo Reichtum oder Macht sehr groß sind und der Besitzer durch sie sehr gewichtig und einflußreich in der Welt wird, unsere Schätzung zum Teil noch aus einer anderen Quelle hergeleitet werden kann, die sich von diesen dreien unterscheidet. Ich meine das Interesse an der Betrachtung der Menge und der Wichtigkeit der *Folgen* jenes Reichtums und jener Größe. Um die Wirkung dieses Prinzips zu verstehen, müssen wir aber *wiederum* zu dem *Mitgefühl* unsere Zuflucht nehmen, wie wir dies schon im vorigen Abschnitt bemerkten.

Es ist nicht unangebracht, bei dieser Gelegenheit auf die mannigfachen Modifikationen zu achten, deren unsere Gefühle fähig sind, auf ihre Art den Gegenständen sich anzuschmiegen, mit denen sie verbunden sind. Die Gefühle des Beifalls, welche eine bestimmte Art von Gegenständen begleiten, sind einander sehr ähnlich, auch wenn sie aus verschiedenen Quellen stammen; andererseits gewinnen diese Gefühle, wenn sie auf andere Gegenstände sich beziehen, einen verschiedenen Gefühlscharakter, auch wenn sie aus derselben Quelle entspringen. So erweckt die Schönheit sichtbarer Gegenstände jedesmal ziemlich dieselbe Lust, obgleich dieselbe bald aus der Gestalt und äußeren Erscheinung der Gegenstände entspringt, bald aus dem Mitgefühl und aus der Vorstellung ihres Nutzens. Betrachten wir die Handlungen und Charaktere der Menschen, ohne ein spezielles Interesse an ihnen zu haben, so ist die Lust oder Unlust, die aus dieser Betrachtung hervorgeht (mit einigen kleinen Unterschieden) ebenfalls, in der Hauptsache, von derselben Art, obgleich vielleicht eine große Verschiedenheit der Ursachen, aus denen sie entsteht, vorliegt. Andererseits verursachen ein bequemes Haus und ein tugendhafter Charakter nicht dasselbe Gefühl des Beifalls, obgleich die Quelle des Beifalls dieselbe ist, d. h. jedesmal aus dem Mitgefühl und der Vorstellung des Nutzens fließt. Es liegt etwas sehr Unerklärliches in dieser Wandelbarkeit unserer Gefühle; aber wir machen gleichartige Erfahrungen bei allen unseren Affekten und Gefühlen.

Digitized by Google

Sechster Abschnitt.

Schluß dieses Buches.

Alles in allem hoffe ich, daß nichts fehlt an der strengen Begründung meines Moralsystems. Das Mitgefühl ist zweifellos ein sehr wirksames Prinzip der menschlichen Natur. Dasselbe hat ebenso zweifellos eine große Bedeutung für unseren Schönheitssinn, sowohl wenn es sich um äußere Gegenstände handelt, als wenn wir sittliche Dinge beurteilen. Wir finden, daß das Mitgefühl ausreichende Kraft besitzt, um die stärksten Gefühle des Beifalls in uns zu erwecken, auch wenn es allein wirkt, ohne Beihilfe irgend eines anderen Faktors. So in den Fällen der Rechtlichkeit, der Untertanentreue, der Keuschheit, des guten Benehmens. Wir können konstatieren, daß bei den meisten Tugenden alle Bedingungen seiner Wirksamkeit gegeben sind; sofern diese nämlich größtenteils eine Tendenz haben, das Wohl der Gesellschaft oder der Person, die sie besitzt, zu fördern. Achten wir auf alle diese Umstände, so können wir nicht zweifeln, daß Mitgefühl die Hauptquelle der sittlichen Unterscheidungen ist. Bedenken wir dabei noch besonders, daß wenn in *einem* Falle gegen diese Annahme Widerspruch erhoben würde, derselbe auf alle Fälle ausgedehnt werden müßte. Nun wird aber Rechtlichkeit sicherlich aus keinem anderen Grunde gelobt, als wegen ihrer Tendenz auf das öffentliche Wohl. Das öffentliche Wohl aber ist uns gleichgültig, soweit nicht Mitgefühl uns bewegt.

Das Gleiche dürfen wir dann aber bei allen anderen Tugenden, die eine gleiche Tendenz auf das öffentliche Wohl haben, annehmen. Auch sie empfangen ihren *ganzen* Wert aus unserem Mitgefühl mit denen, die Vorteil davon ernten. Und so gewinnen auch die Tugenden, die eine Tendenz für das Wohl ihres *Besitzers* haben, ihren Wert durch unser Mitgefühl mit diesem.

Die meisten Menschen werden bereitwillig zugeben, daß die nützlichen Eigenschaften des Geistes tugendhaft sind, *weil* sie nützlich sind. Dieser Gedanke ist so natürlich, und tritt uns so häufig entgegen, daß wenige Bedenken tragen werden, ihm zuzustimmen. Ist aber dieser Gedanke einmal zugegeben, so ist damit notwendig auch die Kraft des *Mitgefühls* anerkannt. Die Tugend wird hier als Mittel zum Zweck angesehen. Mittel

Digitized by Google

zum Zweck werden aber nur so weit geschätzt, als der Zweck geschätzt wird. Das Glück fremder Menschen affiziert uns aber nur vermöge des Mitgefühls. Aus diesem Faktor müssen wir also allgemein das Gefühl des Beifalls herleiten, das bei der Betrachtung der Tugenden entsteht, die für die Gesellschaft oder für ihren Besitzer nützlich sind. Diese konstituieren aber zum größten Teil die Sittlichkeit.

Wenn es erlaubt wäre, bei einem solchen Gegenstand des Lesers Urteil zu *bestechen*, oder mit anderen als vollkommen stichhaltigen Gründen zu operieren, so könnten wir noch mit allerlei Argumenten aufwarten, die geeignet wären, ihn zu gewinnen. Allen, die die Tugend lieben (und in der Theorie tun wir dies alle, wie weit wir auch in der Praxis abirren mögen) muß es sicher angenehm sein, wenn sie sehen, daß die sittlichen Unterscheidungen aus einer so edlen Quelle herstammen, aus einer Quelle, die sowohl die *Großmut* wie die *Fähigkeiten* der menschlichen Natur in so hellem Lichte erscheinen läßt. Wenig Kenntnis des menschlichen Tuns und Lassens genügt, um zu zeigen, daß der Sinn für das Sittliche ein der Seele innewohnendes Prinzip ist und eines der mächtigsten, das sich in ihrer Organisation findet. Aber dieser Sinn gewinnt erhöhte Stärke, wenn derselbe bei der Reflexion über sich selbst auch die Gründe billigen muß, auf denen er beruht, d. h. wenn er in seinem Fundament und Ursprung nur Großes und Gutes findet. Diejenigen, die den Sinn für das Sittliche auf ursprüngliche Instinkte des menschlichen Geistes zurückführen, mögen für die Statuierung dieser Ursache der Tugend genügend sichere Argumente haben; aber es fehlt ihnen der Vorteil, den diejenigen haben, die jenen Sinn aus dem extensiven Mitgefühl mit der Menschheit *erklären*. Diese letztere Theorie läßt nicht nur die Tugend, sondern auch den Sinn für Tugend lobenswert erscheinen; und nicht nur diesen Sinn, sondern auch die Faktoren, aus denen er abgeleitet wird. Sie operiert so mit nichts, das nicht lobenswert und gut wäre.

Diese Bemerkung kann auf die Rechtlichkeit und die anderen, ihr gleichartigen Tugenden ausgedehnt werden. Wenn auch die Rechtsordnung etwas künstlich Gemachtes ist, so ist doch das Gefühl für ihre Sittlichkeit natürlich. Der Zusammenschluß der Menschen zu einem feststehenden System der Lebensführung macht die der Rechtsordnung gemäßen Akte für die Gesellschaft segensreich. Hat aber die Rechts-

Digitized by Google

ordnung einmal diese Tendenz [der Förderung des Wohles der Gesellschaft], so spenden wir ihr Beifall vermöge eines *natürlichen* Zuges unseres Geistes [nämlich vermöge des natürlichen Mitgefühles]. Ohne dieses könnte keine Verbindung oder Vereinbarung zwischen Menschen ein solches Gefühl des Beifalles hervorrufen.[92])

Die meisten Erfindungen der Menschen sind dem Wechsel unterworfen. Sie hängen von Laune und Willkür ab. Sie sind eine Zeitlang in Übung und geraten dann in Vergessenheit. Man könnte fürchten, wenn die Rechtsordnung eine menschliche Erfindung ist, so werde sie auch in diesem Punkte mit anderen Erfindungen auf diese selbe Linie gestellt. Aber es ist hier ein großer Unterschied. Das Interesse, auf das die Rechtsordnung sich gründet, ist das denkbar größte. Es umfaßt alle Zeiten und Länder. Keine andere Erfindung kann diesem Interesse genügen. Dies ist einleuchtend und zeigt sich schon bei der ersten Bildung der Gesellschaft. Dies alles macht die Normen der Rechtsordnung dauerhaft und unveränderlich, wenigstens so unveränderlich wie die menschliche Natur. Könnten sie, wenn sie auf natürlichen Instinkten beruhten, größere Beständigkeit besitzen?

Dieselbe Anschauung läßt uns auch erst, wie die Würde der Tugend, so die *Glückseligkeit* verstehen, die sie begleitet. Ihr zufolge muß unsere ganze Natur in allen ihren Betätigungsweisen sich gedrängt finden, diese edle Eigenschaft [des Mitgefühls, aus welcher eben dies Glück entspringt] in sich wirksam werden zu lassen und zu pflegen. Wer fühlt nicht einen Zuwachs an Freudigkeit bei seinen Bemühungen um Wissen und Fertigkeiten jeder Art, wenn er bedenkt, daß dieselben ihm, außer dem unmittelbaren Vorteil ihrer Ergebnisse, auch noch einen besonderen Glanz in den Augen der Menschheit verleihen und ihm allgemeine Achtung und Beifall finden lassen? Wer kann noch um eines Vermögensvorteils willen die kleinste Übertretung der *sozialen* Tugenden sich zu schulden kommen lassen, wenn er bedenkt, daß nicht nur sein Ansehen

92) Es wird hier wiederum der so oft ausgesprochene Gedanke wiederholt, daß die einzelne der Rechtsordnung gemäße Handlung für sich betrachtet unsere Billigung nicht finden würde. Aber das *System* dieser Handlungen erweist sich als nützlich für die Gesellschaft. Und sobald wir dies einsehen, billigen wir vermöge der „extensiven Sympathie" auch die rechtliche Handlung, die wir sonst nicht zu billigen vermöchten.

Digitized by Google

bei anderen, sondern auch sein Seelenfrieden von der strengen Befolgung derselben abhängt; daß der Mensch in der Selbstprüfung nicht bestehen kann, der in seinen Pflichten gegen die Menschheit und die Gesellschaft gefehlt hat? Aber ich will dies Thema nicht weiter behandeln. Solche Betrachtungen erforderten ein Buch für sich, und zwar ein solches, das dem Geist des gegenwärtigen sehr fern liegt. Der Anatom soll nicht mit dem Maler wetteifern und bei seinen Zergliederungen und Abbildungen der kleinen Teile des menschlichen Körpers nicht versuchen, den Gebilden eine anmutige und reizvolle Stellung oder Miene zu geben. Es liegt etwas Häßliches oder wenigstens Kleinliches in dem Anblick der Dinge, die er wiedergibt. Man muß die Dinge mehr aus der Entfernung sehen, befreit von ihrer gemeinen Deutlichkeit, wenn sie für Auge und Einbildungskraft reizvoll werden sollen. Ein Anatom ist aber vorzüglich geeignet den Maler zu belehren und es ist sogar unmöglich, in der Kunst der Malerei etwas Gutes zu leisten ohne seine Hilfe. Wir müssen eine genaue Kenntnis der Teile, ihrer Lage und Verbindung haben, ehe wir mit Freiheit und Richtigkeit zeichnen können. So werden auch die abstraktesten Spekulationen über die menschliche Natur, trotz ihrer Kälte und Nüchternheit, doch der *praktischen Moral* dienstbar und können diese letztere richtiger in ihren Vorschriften und überzeugender in ihren Mahnungen werden lassen.

Digitized by Google

Sach- und Namenregister zum ersten und zweiten Band.

Die mitaufgeführten englischen Ausdrücke sind *kursiv* gedruckt. I. bedeutet ersten Band, II. zweiten Band. Die Zahlen sind als Seitenzahlen gemeint, soweit nicht ein A davorsteht. Im letzteren Falle gehen sie auf die Anmerkungen des Übersetzers. Ein N hinter der Zahl bedeutet: Note des Verfassers.

Aberglaube u. Philosophie I. 349 f. A. bedingt durch die auf Assoziationen beruhende Lebhaftigkeit des Vorstellens I. 136.

Abstrakte Vorstellungen (*abstract ideas*) I. 30—40. Alle Vorstellungen sind notwendig individuell I. 31 f., 219, so gewiß die Eindrücke u. die wirklichen Gegenstände es sind I. 32 f. A. V. oder allgemeine Vorstellungen sind mit einem allgemeinen Namen verknüpfte umfassendere Möglichkeiten (Tendenzen, „Gewohnheiten") des Vorstellens, die sich nach Bedarf verwirklichen I. 34—36. Alle Allgemeinheit von Vorstellungen ist repräsentative Allgemeinheit I. 37. A. V. u. „Unterscheidung durch die Vernunft" s. d. — A. V. der Ausdehnung I. 51 f., der Existenz I. 354. Vermeintliche a. V. (*intellectual perceptions*) I. 98.

Achtung u. Verachtung, zusammengesetzte Affekte aus Liebe u. Niedergedrücktheit bzw. Haß u. Stolz II. 126 f. entstehen aus einem Vergleich II. 127 ff.

Affekt (*passion*) I. A 11, II. A 1, 4 f., 176. A. als Perzeptionen I. 9 ff. als Eindrücke der Reflexion oder innere Eindrücke I. 17 f., 260, II. 4; Wesen der A. II. 176, direkte II. 136, 177 ff. und indirekte A. II. 5 ff., die direkten A. entstehen entweder aus einem Gut oder Übel, oder aus einem natürlichen Instinkt II. 178. Widerstreit von A. II. 159, 180 ff. A. können nicht wahr oder falsch sein II. 153, 198; ruhige u. heftige A. II. 155. Ursachen der heftigen A. II. 156. Ursachen der Steigerung oder Herabminderung der A. II. 158 ff. Wirkung des Glaubens auf die A. und umgekehrt I. 162—170. Bedeutung allgemeiner Regeln für die A. I. 194. A. u. Einbildungskraft I. 202, 205—208, II. 71 ff., 162 ff. Stärke des A. hängt von Beschaffenheit seines Gegenstandes ab II. 76, Einfluß von räuml. u. zeitl. Nähe u. Ferne auf die A. II. 166 ff. Identität (des Ich) in den A. I. 328; dieselbe verstärkt die Identität in der Einbildungskraft I. 338. Unvermögen der Vernunft, auf die A. einzuwirken II. 153. S. auch Gefühl.

Digitized by Google

Ähnlichkeit. Assoziation der Ä. I. 21. Ä. als Art der Beziehung (*relation*) I. 25. Ä. u. Nähe erzeugen immer einen Zusammenhang der Vorstellungen II. 112. Ä. bedingt die Bildung abstrakt allgemeiner Vorstellungen I. 38. Ä., vor allem der geistigen Tätigkeitsrichtungen (*dispositions*) ist Grund des Irrtums I. 82ff., 134ff., 269ff., 272 N, 329f., 330; unterstützt den kausalen Schluß I. 149—157. Mangel der Ä. des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens ist Grund der Unbesorgtheit um letzteres I. 155ff. Einfluß der Ä. auf den Glauben bei historischen Tatsachen I. 198ff.; Ä. bedingt den Glauben an die Identität I. 269ff., 329, 330; ebenso den Glauben an die einfache Substanz I. 289f.
Akzidenzien I. 291f.
Algebra s. Arithmetik.
Allgemeinbegriff s. abstrakte Vorstellung.
Allgemeine Urteile, Möglichkeit derselben I. 85ff.
Analogieschluß I. 194f.
Angeborene Vorstellungen I. 16, 214.
Anlagen (*abilities*); natürliche A. II. 360ff. A. verschieden von den sittl. Tugenden II. 368.
Anschauung; Raum u. Zeit als Formen der A.; geometr. A. s. *Appearance*.
Anthropomorphismen s. Antipathien, Sympathien, horror vacui, Kraft, Notwendigkeit (als in den Dingen wohnende). Allgemeine Neigung zu anthropomorphisieren I. 226.
Antipathien in der Natur als anthropomorphistische Fiktion I. 294.
Anziehungskraft, psychische (der Assoziationen), der physischen A. vergleichbar I. 23.
Appearance = „Erscheinungsweise", „Weise sich darzustellen", „(Gesamt-) Bild", „Anschauung", „Ordnung". Ausdehnung, eine Art der „Ordnung" (Anordnung) farbiger und tastbarer Punkte I. 51. Zeit, eine Art wie Eindrücke sich „darstellen" I. 54. Vorstellung, der Gleichheit entnommen den „Gesamtbildern" (der Gesamtanschauung) von Objekten I. 65, 67. Ebenso die Vorstellungen des Größer und Kleiner I. 66; die Vorstellung von Gerade und Krumm I. 68f. Die grundlegenden Sätze der Geometrie beruhen auf den einfachsten „Anschauungen" I. 97.
A priori könnte Beliebiges die Ursache von Beliebigem sein. Weiteres s. Gegenstand. Erkenntnis a priori s. Wissen.
Arithmetik und Algebra. A. als Wissen I. 94ff. Gewißheit derselben I. 96. Gleichheit von Zahlengrößen I. 96. Die Gewißheit der A. schlägt schließlich in Wahrscheinlichkeit um I. 241ff.
Assent = „Zustimmung", „Wirklichkeitsbewußtsein", Synonym zu *belief* (Glaube).
Assoziationen, Wesen und Arten derselben I. 20—24, 124, II. 12. Assoziation der Eindrücke II. 12. A. der Vorstellungen u. A. der Eindrücke unterstützen sich gegenseitig II. 13. Einfluß dieser A.arten auf Stolz u. Niedergedrücktheit (s. d.). A. als natürliche Beziehungen (*natural relations*) I. 24—27; als Grund kausaler Erkenntnis I. 123. Wesen der A. auch I. 289. Weiteres unter Ähnlichkeit, Kontiguität, *connexion*, Verknüpfung, Ursächlichkeit.
Ästhetik (*criticisme*) I. A 2; Beziehung zur Psychologie I. 3. S. auch Dichtkunst.
Atheismus Spinozas I. 313—320.

Digitized by Google

Ausdehnung s. Raum.
Außenwelt. Die Dinge der A. (die „Gegenstände") von den Wahrnehmungen (*perceptions*) oder Eindrücken nicht der Art nach (*specifically*) verschieden I. 91 f., 252, 286, 315. Glaube an die A. I. 250—287. Ihre Existenz als dauernde (*continued*) und gesonderte (*distinct*); letztere als Existenz außer uns (*external*) und unabhängig von uns (*independent*) I. 251 f. Der Glaube an die A. nicht durch die Sinne gegeben I. 252—257; ebensowenig durch die Vernunft 257 f.; sondern durch die Einbildungskraft I. 258; bedingt durch Konstanz (*constancy*) und Kohärenz (*coherence*) der Eindrücke I. 259 f.; gefordert zur Vermeidung von Widersprüchen I. 261; Ergebnis einer indirekten Wirkung der Gewohnheit I. 263; vermittelt durch den Gedanken der Identität der Außendinge I. 265 f. Entstehung dieses Gedankens, nicht durch Wirkung der Sinne noch der Vernunft, sondern der Einbildungskraft I. 266—286. Wahrnehmungen besitzen tatsächlich keine unabhängige und dauernde Existenz I. 278 f. Gemeine und philosophische Ansicht vom Verhältnis der Wahrnehmungen zur wirklichen A. I. 269 ff., 279 ff. Kein kausaler Schluß von Wahrnehmungen auf wirkliche Objekte möglich I. 280. Jene philosophische Ansicht stützt sich auf die gemeine I. 281 ff.; sie ist ein Kompromiß zwischen natürlichem Zwang des Glaubens und Reflexion I. 282 ff. Glaube an die Ähnlichkeit der wirklichen Objekte und der Wahrnehmungen I. 285.
Autorität beeinflußt unsere Ansichten II. 52.
Begehrung; B. direkter Affekt, entspringt aus einem Gut II. 177; zweierlei Arten von B. II. 155, s. Wille.
Begriff. Kein besonderer Name dafür bei Hume I. A 4. Das Sachliche s. unter Abstrakte Vorstellung. „Begriff", Urteil, Schluß I. 129 f. N u. A 149.
Begriffliches Denken I. 35 ff.
Belief = „Glaube". Synonym sind *assent* und *opinion*. S. Glaube.
Beobachtung s. Erfahrung.
Berkeley I. 30.
Berührungsassoziation s. Kontiguität vgl. I. A 22.
Besitz (s. Eigentum).
Besitzergreifung, verschafft Recht an einem Eigentum II. 250. Verschiedene Arten von B. II. 250 N. Notwendigkeit der Absicht der Besitzerwerbung bei der B. II. 252 N.
Beziehungen (*relations*); 7 Arten; Einteilung in natürliche und philosophische I. 24—27. Jene fallen zusammen mit den Assoziationen vgl. I. 20—24; sie bedingen einen leichten Übergang (s. d.) der Vorstellungstätigkeit I. 135 bzw. bestehen darin I. 289. Im späteren Zusammenhang sind unter B. ohne Zusatz jedesmal die natürlichen u. speziell die kausale B. zu verstehen. Nur Beziehungen sind Gegenstand des Wissens (s. d.) I. 93—98 bes. 94.
Billigung bzw. Mißbilligung beruht auf Lust oder Unlust II. 25. B. u. Mitgefühl II. 355.
Butler I. 4.
Cartesianer, ihre Ansicht, die Materie sei völlig inaktiv und Gott das einzig aktive Wesen I. 215 f.
Certainty = unbedingte oder unmittelbare „Gewißheit" (s. d.) I. A 99.

Digitized by Google

Chance = „Zufall" und die einzelne „Möglichkeit" eines vom Zufall abhängigen Geschehens I. A 205 s. Zufall.
Clarke I. 108.
Coherence = „Kohärenz" (s. d.), gelegentlich auch mit „Zusammenhang" (s. d.) übersetzt.
Comparison = „Vergleichung"; im weiteren Sinne der beliebigen gedanklichen „Aneinandermessung" oder „Aufeinanderbeziehung" I. A 93, A 94, A 115, und im engeren Sinne. In jenem Sinne ist jede Denktätigkeit „Vergleichung" I. 99, vgl. 93 u. 106.
Conceive = „vorstellen", vorstellend „erfassen", „auffassen", „sich vergegenwärtigen", *c. an idea*, eine Vorstellung „vollziehen" I. A 10, A 54, A 149.
Conception = „Vorstellung" als Akt, „Vollzug" der Vorstellung, auch synonym mit *idea* u. *notion* = (fertige) Vorstellung, „Bild" I. A 10, A 39, 129 N u. A 149.
Conjunction = „Verbindung" (s. d.) im Sinne des Zusammenvorkommens, Miteinandergegebenseins.
Connexion = „Verknüpfung" (s. d.); im allgemeineren Sinne = Assoziation; im engeren = notwendige oder kausale Verknüpfung. In späteren Zusammenhängen immer in letzterer Anwendung.
Constancy = „Konstanz" (s. d.), auch wohl mit „Beständigkeit" übersetzt.
Contiguity = „Kontiguität" (s. d.) oder „unmittelbarer zeitlicher und räumlicher Zusammenhang".
Criticisme = „Ästhetik", s. d.
Custom = „Gewohnheit" (s. d.), auch wohl „Gewöhnung" und gewohnheitsmäßige Tendenz" (des Vorstellens). Synonym: *habit. Customary transition* = „gewohnheitsmäßiger Übergang", s. d.
Dauer, Fiktion einer D. ohne Veränderung I. 54 f., 88 f., vgl. Zeit.
Demonstration, demonstrative Erkenntnis I. 48, 94—98, 106. Keine demonstrativen Argumente für die Gesetzmäßigkeit in der Welt I. 119—124, Glaube an Demonstrierbares I. 128. Kausaler Wahrscheinlichkeitsschluß nicht demonstrativ I. 191. Bei der D. sind die Regeln sicher, die Anwendung unsicher I. 241. D. Denken beeinflußt nicht unsere Handl. II. 152. Keine d. Erkenntnis von Sittlich und Unsittlich II. 204 f., vgl. Wissen.
Denken im weiteren Sinne, Vorstellungen haben und verknüpfen = *to think* s. d.; im logischen Sinne = *to reason* s. d.
Determination = „Nötigung" des Vorstellens, gelegentlich ersetzt durch *propensity*. S. Verknüpfung.
Dichtung; Erhöhung der poetischen Wirkung durch den Glauben und des Glaubens durch poetische Darstellung; ästhetische Bedeutung der Vermischung von Wahrheit und Dichtung I. 164—170.
Disposition = „Disposition", „geistige Tätigkeitsrichtung". Bedeutung für den Glauben I. 134 ff., 269 ff., 272 N, 329 f. Vgl. Ähnlichkeit.
Distinction of reason = „Unterscheidung (s. d.) durch die Vernunft" I. A 41, 39 f., 61, 91.
Dunkel, keine positive Vorstellung I. 77.
Durchdringung, Begriff derselben I. 59. Undurchdringlichkeit s. Festigkeit.
Ebene, Definition der E.; keine genaue Vorstellung derselben I. 70 f.
Efficacy, häufiges Synonym von *power*. S. Kraft.
Eigentum; Definition von E. II. 41, 234. E. keine Qualität von Objekten,

Digitized by Google

sondern Beziehung von Objekten zu vernünftigen Wesen II. 275. E. wird durch die Gesetze der Gesellschaft gesichert II. 225. Ursprung des E. erklärt durch den Ursprung der Rechtsordnung II. 234, 282. Regeln der Sicherheit des E. nützlich u. nötig II. 245. E.recht = dauernder Besitz gründet sich für die ersten Menschen auf den augenblickl. Besitz II. 247. Quellen des E.rechts II. 249 ff. Übertragung von E. durch Zustimmung II. 261 ff.

Einbildungskraft (*imagination*, seltener *fancy*) II. 106 N. Vorstellungen der E., Eigenart derselben I. 18—20. E. u. Erinnerung I. 113—116. Kausaler Schluß Sache der E. I. 119—123. E. gleichgesetzt dem Verstande I. 143, dem Urteilsvermögen (*judgment*) I. 160, vgl. 295. Doppelte Bedeutung des Wortes I. 160 N und A 191; 295 f. Glaube u. E. in Wechselwirkung I. 164—170, E. u. Wahnsinn I. 167; abnorm gesteigerte E. nähert sich der sinnlichen Wahrnehmung I. 167 f.; E., Grund der kausalen Wahrscheinlichkeitsschlüsse I. 192 ff., II. 143, 339; willkürliche Tätigkeit der E. erzeugt keinen Glauben I. 193. E. u. Urteilsvermögen in Gegensatz u. Wechselwirkung, E. u. allgemeine Regeln I. 201—210; E. u. Affekt I. 202, 205—208, II. 71 f., 162 ff. E. u. Glaube an die Außenwelt I. 258 ff., 277—286. E. und Identität des Sukzessiven I. 329; E. Quell aller Erfahrungserkenntnis I. 343. Widersprüche in den Wirkungen der E. I. 343 f. Gesetzmäßige und gesetzlose E. I. 345 f. Jene = Verstand I. 345. Leichterer Übergang der E. von fernen auf nahe als von nahen auf ferne Gegenstände II. 74. E. u. Zuwachs II. 254 N.

Eindruck (*impression*), das unmittelbar Erlebte (Empfundene, Wahrgenommene, Gefühlte) im Gegensatz zu der das unmittelbar Erlebte reproduzierenden oder nachbildenden Vorstellung (*idea*) I. 8, A 8, A 9, 10 N. Verhältnis zu den Vorstellungen, Charakterverschiedenheit I. 10 f., inhaltliche Übereinstimmung I. 11 ff., E. als die Originale I. 13 f. E. aus Vorstellungen I. 17 f. Einfache u. zusammengesetzte E. I. 11. E. der äußeren u. inneren Wahrnehmung (*sensation* und *reflexion*) I. 17 f.; Ursprung der ersteren I. 17, 18, 112 f., II. 3 f. Ursprung der letzteren II. 3 f. Ruhige u. heftige E. der inneren (Selbst-) Wahrnehmung II. 4. S. Affekt. E. der Erinnerung I. 111, 112—116. Glaube an E. der Sinne u. der Erinnerung I. 115 f. E. notwendig für den kausalen Schluß I. 110—116. Verminderte Frische des E. bedingt verminderten Glauben I. 196. Konstanz u. Kohärenz der sinnlichen E. Bedingung des Glaubens an die Außenwelt I. 259 f. Drei Klassen von Eindrücken hinsichtlich des Glaubens an ihre objektive Wirklichkeit I. 256. Alle E. innere u. vorübergehende Existenzen I. 258, 326; sie erscheinen als das, was sie sind I. 254. Für jede angebliche Vorstellung (jeden Geltung fordernden Begriff) muß der zugehörige E. aufgezeigt werden können I. 210 f., 224, 300, 304, 326 etc. E. der „Notwendigkeit", des (wirklichen) „Gegenstandes", des „Ich" etc. s. diese.

Einfachheit (*simplicity*) der Substanz s. Substanz. Es gibt einfache Elemente oder letzte Einheiten in unseren Vorstellungen von Raum und Zeit; s. diese.

Einheit s. Einfachheit; nur die unteilbare E. ist wirkliche E. I. 46 f.

Einwilligung bildet nicht die Grundlage des Herrscherrechtes II. 292, 301 f.

Digitized by Google

Empfindung s. Eindruck, *feeling*, *sensation*.
Entfernung s. Raum und Tiefenbewußtsein.
Erbfolge verschafft Eigentumsrecht II. 255.
Erfahrung (als Abstr. = *experience*, die Einzelerfahrung = *experiment*) und Beobachtung (*observation*) als Methode der Psychologie und der Geisteswissenschaften überhaupt I. 4 ff. E. und kausale Erkenntnis I. 117, 120 etc. Kausaler Schluß aus einer einzigen E. unter Voraussetzung genauer Beobachtung und Unterscheidung der wesentlichen und unwesentlichen Umstände I. 144, 180, 234; aus unvollkommener E. I. 179 ff., 209 f. Erfahrungserkenntnis = Wahrscheinlichkeitserkenntnis (s. d.) im weiteren Sinne. Gegensatz: Wissen s. d. Sichere Erfahrungsgründe = *proofs* s. d.; Erfahrungswissenschaft ausnahmsweise = Naturwissenschaft I. 236. — S. Glaube, Ursächlichkeit, Wahrscheinlichkeits erkenntnis.
Erfahrungsschluß s. Ursächlichkeit.
Erinnerung (*memory*). Vorstellungen der E. I. 18—20; „Eindrücke" der E. und Vorstellungen der Einbildungskraft I. 111, 112—116. Vermeintliche E. I. 115; Glaube an die Gegenstände der E., Erinnerungsurteil I. 115 f. E. an Vorstellungen I. 145. Besondere Wirkung der E. auf den Geist I. 147. Inhalte der E. sind Bestandteile der „Wirklichkeit" I. 148. E. als Quell der Identität des Ich I. 337 ff.
Erkenntnis (*reason*), Einteilung I. 171. Alle E. schlägt zuletzt in Wahrscheinlichkeit um I. 241—250. S. Wissen, Wahrscheinlichkeitserkenntnis, Skeptizismus.
Eroberung (*conquest*), eine Quelle des Herrscherrechtes II. 311.
Erziehung, Erklärung ihrer Wirkung I. 158 ff.
Evidence = „Gewißheit überhaupt, wohl unterschieden von *certainty* (s. d.). *Degrees of evidence* = Grade der Gewißheit s. d. I. A 99.
Existenz einer Anzahl bedingt durch die Existenz der Einheiten I. 46. Vorstellung der E. I. 89—92, 127. Keine besondere Vorstellung der E. I. 90 f., 354. Äußere E. I. 91 f. Nur die Kausalität führt zum Bewußtsein der E. des Nichtwahrgenommenen I. 100 u. ö. Kein Glaube an die E. des Unvorstellbaren I. 232 f. E. der Außenwelt I. 250 bis 287. Im übrigen s. Glaube, Wirklichkeit, Außenwelt.
Existenzialurteil I. 129 f. N; als elementarer Urteilsakt (*first act of the judgment*) I. 116 u. A 130.
Experiment = (Einzel-) „Erfahrung", einzelne „Erfahrungstatsache" oder „Beobachtung" I. A 7; E., im Sinne des geflissentlich angestellten Versuches, in der Psychologie schwierig I. 7. S. Erfahrung u. Beobachtung.
Experience = „Erfahrung" überhaupt.
Fancy = „Phantasie", selteneres Synonym von *Imagination* („Einbildungskraft").
Feeling, das unmittelbare „Erleben", „Wahrnehmen" („Empfinden", „Fühlen") I. A 8, im Gegensatz zum reproduzierenden Vorstellen (*thinking*) I. 10; später speziell „Gefühl" (= *sentiment*) vgl. I. 141, 363 ff, A 331; gelegentlich = Tastempfindnng oder Tastsinn (*touch*) I. 56. Glaube als F. s. Glaube.
Festigkeit, Ausdehnung ohne Farbe u. F. unvorstellbar. Wesen der F.- F. unvorstellbar ohne sekundäre Qualitäten I. 298—302.
Fiktionen, geometrische I. 66—71; F. eines absolut genauen Vergleichungs-

Digitized by Google

maßstabes I. 67, 264; einer Kraft (Verknüpfung) in den Dingen I. 213 ff., eines leeren Raumes I. 74—87, einer Zeit (Dauer) ohne Veränderung I. 55, 88 f., 267. Substanz, materia prima, substanzielle Formen, qualitates occultae, Sympathien, Antipathien, horror vacui als F. I. 288 bis 295. Identität des Veränderlichen und Unterbrochenen als F. I. 330.

Furcht s. Hoffnung.

Gedächtnis s. Erinnerung.

Gedanke (*thought*), von Vorstellung (*idea*) nicht unterschieden I. A 10, A 174.

Gefühl (*sentiment*, *emotion*, *feeling*, *sensation*, s. diese). G. als Perzeptionen (Eindrücke oder Vorstellungen) I. 9 ff., als Eindrücke oder Vorstellungen der Reflexion (s. d.) I. 17 f., ruhige u. heftige Gefühlserregungen II. 155. Natürl. G. II. A 68. Kausalität der Gefühle I. 105. G. der Lust und Unlust als sinnliche Eindrücke I. 17 f. Es gibt verschiedene G. von L. u. Unlust II. 214. Unmittelbare Wirkungen der G. von L. u. Unlust sind Wollen oder Abscheu II. 136, 327. G. der L. u. Unlust unzertrennlich von Tugend u. Laster II. 27; charakterisieren Stolz u. Niedergedrücktheit II. 15, 327; machen das eigenste Wesen von Schönheit u. Häßlichkeit aus II. 29; das treibende Prinzip im Menschengeist II. 327; als Motive des Wollens I. 162; sie sind bloße Perzeptionen (ohne wirklichen Gegenstand) I. 257. Gefühle („innere" Eindrücke) besitzen keine Konstanz und nicht dieselbe Kohärenz wie die Außenwelt (s. d.) I. 259 f. S. auch Affekt. Glaube als G. s. Glaube. Notwendigkeit (notwendige Verknüpfung) als G. der Nötigung s. Verknüpfung.

Gegenstand (*objekt*), meist im Gegensatz zur Perzeption, Wahrnehmung, Vorstellung, das wirkliche Objekt oder Ding. Äußere Objekte uns nur bekannt durch Perzeptionen I. 91; sich eine Vorstellung eines wirklichen Gegenstandes machen und sich einfach eine Vorstellung machen ist dasselbe. Keinem Vorstellbaren kann a priori die Wirklichkeit abgesprochen werden I. 33. Unmöglichkeiten des Vorstellens sind a priori Unmöglichkeiten des Realen I. 44 ff., 49, 57, 61. Das gesondert Vorstellbare kann, a priori betrachtet, gesondert existieren I. 107, 275, 292, 305, 326 f., 360 f. Beziehungen und Widersprüche (Unmöglichkeiten) in der Welt der Objekte müssen auch an den Eindrücken auffindbar sein I. 315 ff.; 361, jedes Objekt wird von einem seiner Größe entsprechenden Gefühl begleitet II. 109. Weiteres s. Außenwelt.

Geist (*mind*), ein Haufe von Perzeptionen, Beziehung der Perzeptionen zum G. I. 275, 305, 326 ff., 360. Wesen (Substanz) des Geistes I. 304 bis 325. Identität des Ich oder des Geistes I. 325—340, 360—364, Einfachheit I. 340. S. Ich, Substanz, Identität.

Geisteswissenschaft = *moral philosophy*. Gegensatz: Naturwissenschaft = *natural philosophy*; Ausgangspunkt u. Methode der G. I. 5 ff.

Genie, Wesen des G. I. 39.

Geometrie (*mathematics* oder *geometry*) I. 60—74. Die Definitionen der G. widersprechen der unendlichen Teilbarkeit des Raumes I. 60 ff. Abstrakte Vorstellungen der G. I. 61 f., 98. Keine völlige Exaktheit der G., I. 63, 73 ff., 96. Maßstäbe der Größenvergleichung I. 63 ff. Diese, und damit die G., beruht schließlich auf unmittelbarer Anschauung (*appearance*) I. 65 ff., 97. Kongruenz I. 65. Berichtigung des unmittelbaren Gleichheitsurteiles I. 66 f. Fiktion eines absoluten

Digitized by Google

Maßstabes der Gleichheit I. 67, 264. Krumme u. gerade Linien I. 68 ff. Ebene I. 70. Schwankende Natur der geometrischen Vorstellungen I. 71 ff., 96. Berührung I. 73 f. G. als Wissen I. 94 ff. Relative Exaktheit der G. bedingt durch die Einfachheit der Anschauungen (*appearances*), auf denen die fundamentalen Sätze beruhen I. 97. Vgl. *Appearance*, Raum.

Gerade Linie I. 68—71; s. Geometrie.

Geschichte; Gewißheit historischer Überlieferung I. 198—200.

Geschmack. G. fürs Schöne, Gegenstand der Ästhetik I. 3, wird durch Gefühle erkannt II. 213. Vermeintliche Lokalisation der Empfindungen des G. I. 226, 255, 306—312.

Gesetzmäßigkeit (Gleichförmigkeit des Geschehens) in der Welt; der Glaube daran nicht demonstrierbar, sondern Sache der Gewohnheit u. Einbildungskraft I. 119—124; 142 ff. Auf ihm beruht die Möglichkeit des kausalen Schlusses aus einer einzigen Beobachtung I. 143, 180, 234.

Gewißheit; unbedingte Gewißheit = *certainty* I. 94, A 99, A 144, charakterisiert das Wissen s. d. Grade der Gewißheit (*evidence*) I. 196—210. Beliebige Grade der Gewißheit bezeichnet als *assurance*, *persuasion* vgl. I. A 99, A 198. — Moralische u. naturwissenschaftl. Gewißheit beruhen auf denselben Prinzipien II. 143, Definition der moralischen Gewißheit II. 142.

Gewissen (*conscience*) oder Sittlichkeitsbewußtsein II. 199. Vgl. Moral.

Gewohnheit (*custom*, seltener *habit*) des Vorstellens und abstrakte Vorstellung (s. d.) I. 34—39. G. u. Glaube I. 115. G. u. kausaler Schluß I. 131, 140, 230, 246, II. 143. Indirekte Wirkung der G. bei Schlüssen aus einer einzigen Beobachtung I. 143, vgl. I. 183 u. 262. G. u. Glaube an die Gesetzmäßigkeit in der Welt I. 131, 183 f. Unvollkommene G., G. u. kausale Wahrscheinlichkeitserkenntnis I. 179 ff., 209 f. G. u. Glaube an die Außenwelt I. 263. Erweiterung des Begriffes der Gewohnheit I. 264. G. Prinzip des Erfahrungsschlusses I. 343. Einfluß der G. auf die Affekte II. 160 ff. G. u. Erziehung I. 158 ff. Willkürliche Wiederholung von Vorstellungen erzeugt keine G. I. 193. G. Grund vorschnell gebildeter Regeln und Heilmittel dagegen I. 200 ff. Einfluß der G. auf Stolz u. Niedergedrücktheit II. 23, 24. Einfluß der G. auf Eigentumsrecht II. 247. Gewohnheitsmäßiger „Übergang" s. d.

Glaube (*belief*, synonym: *assent*, auch *opinion*, s. diese) = Wirklichkeitsbewußtsein vgl. I. 127, 354. Notwendigkeit eines Eindrucks für den Glauben I. 110 ff. Gl. an Sinneseindrücke und Erinnerungen I. 113 ff. Gl. an eigene Lügen 115; Gl. an Nichtwahrgenommenes bedingt durch kausale Beziehung I. 100, 125 f. Natur des Gl. I. 126—134, 151, 353 bis 359. Gl. nicht eine besondere Vorstellung (der Existenz) I. 127, 354 ff.; nicht Notwendigkeit des Vorstellens wie die unbedingte Gewißheit I. 128. Gl. ist Lebhaftigkeit des Vorstellens I. 113 f., 129, 132 f., 151, 355 f. Gl. als Gefühl (*feeling*, *sentiment*, auch *sensation*) I. 114, 132 f., 141, 246, 353 ff. Jene Lebhaftigkeit wohl zu unterscheiden von Lebhaftigkeit poetischer oder beliebiger Phantasiegebilde; ein unterscheidendes Moment ist die Gesetzmäßigkeit jener I. 169 f. Gl. kann selbst den Sinnenschein korrigieren I. 170; Schwierigkeit die Lebhaftigkeit oder das Gefühl genauer zu bezeichnen; Mannigfaltig-

Digitized by Google

keit möglicher Ausdrücke I. 132 f., 355, A 346. Ursachen des Gl. I. 134—146. Gl. bedingt durch Ähnlichkeit und Kontiguität I. 136 ff., 149—157; durch Ursächlichkeit I. 138 f.; beruhend auf Gewohnheit I. 140. Gl. an das ehemalige Dasein von Vorstellungen I. 145. Mangel des Gl. bei mangelnder Ähnlichkeit I. 155 ff. Gl. an gewohnte Vorstellungen ohne zugrunde liegenden Eindruck I. 115, 158 ff. Lebhaftigkeit der Vorstellung ist Glaube, erzeugt ihn nicht erst durch Vermittelung oder in der Art eines Vernunftsschlusses I. 158 f. Gl. hebt Vorstellungen auf die Stufe von Eindrücken I. 163. Wirkung des Gl. auf Affekt und Wille I. 133, 162—164. Wechselwirkung von Gl. u. Einbildungskraft, Erhöhung ästhetischer Wirkung durch den Gl. und des Gl. durch ästhetische Momente; Glaube und Wahnsinn I 164—170. Grade des Gl. s. Gewißheit. Kein Gl. an die Existenz des Unvorstellbaren I. 232 f. Gl. Akt des fühlenden Teiles unserer Natur I. 246. Gl. an die Außenwelt I. 276 f., vgl. Außenwelt. Gl. aus Instinkt und aus gefließentlicher Überlegung I. 282. Unvollkommener Gl. s. Wahrscheinlichkeit. Gründe der Verminderung des Gl. s. Skeptizismus. S. auch Ursächlichkeit, Gewohnheit, Lebhaftigkeit.

Gleichheit s. Geometrie u. Arithmetik.

Gradverhältnisse als Art von Beziehungen I. 26; Gegenstand des Wissens I. 94. Grade der „Gewißheit", s. d.

„Goldene Zeitalter", eine Erdichtung II. 237.

Gott als erster Beweger I. 215 f. Vorstellung Gottes, woher? I. 216, 323. Vorstellung der Macht (*power*) Gottes I. 219 N, 323. Die Vorstellung Gottes als des allgemein wirkenden Prinzips führt zur Gottlosigkeit I. 323, s. Atheismus.

Guicciardin II. 114.

Güter; drei Arten von G. II. 231. Unsicherheit u. Begrenztheit dieser G. Ursache der Vergesellschaftung II. 231.

Habit, „Gewohnheit"; s. d., auch mit „Einübung" übersetzt I. 161.

Handlungen, bedingt durch Lust und Unlust I. 162; durch den Glauben I. 133, 162 f., stehen in konstanter Verbindung mit unseren Motiven, unserem Temperament u. den Umständen II. 138, 141. Allgemeiner Naturverlauf in den menschl. H. II. 140. Unvermögen des Verstandes für sich, auf Handlungen einzuwirken oder sie hervorzurufen II. 152 (dagegen s. II. 199). Einfluß der Sittlichkeit auf H. II. 197, 199. H. können nicht wahr oder falsch sein II. 198. H. sind künstlich II. 217. H. können nicht wahre oder falsche Urteile verursachen (gegen Wollaston II. 202 N) II. 201 f. H. als äußeres Tun und Anzeichen eines Innern an sich keinen Wert II. 219, erhalten Wert durch das Motiv II. 220. Entstehung altruistischer H. II. 269 f.

Hervorbringung; Ursächlichkeit als „H." I. 104, 122.

Hobbes I. 107, II. 140.

Hoffnung u. Furcht, Mischungen von Freude u. Kummer II. 183, werden durch Wahrscheinlichkeit (s. auch II. 179 f.) eines Gutes oder Übels hervorgerufen II. 184. Furcht u. Ungewißheit II. 186.

Horaz II. 186.

Horror vacui, Fiktion des, I. 294 f.

Hutcheson I. 4.

Ich (von der Seele oder geistigen Substanz nicht unterschieden, vgl. I.

Digitized by Google

330). Angebliche Gewißheit des Ich I. 325 f. Keine besondere Vorstellung I. 325 ff., 360; besteht aus Perzeptionen I. 327 f., 362. Identität des Ich I. 328—340, 363 f. Vorstellung des Ich unmittelbar gegenwärtig u. lebendig II. 49, 86. Erweiterung des Ich über die Grenzen der Erinnerung I. 338 f. S. Identität, Geist, Substanz.

Idea = „Vorstellung" (s. d.) 9 f., 10 N, A 10.

Identität, eine Art der Beziehung I. 26. Urteil der I. ist nicht „Wissen" I. 93 f., sondern Erfahrungssache und bedingt durch Kausalität I. 99 f. Satz der I. I. 266. Wesen der I. I. 266 ff., 288 f. Glaube an die I. der Wahrnehmungen als Vermittler des Glaubens an die für sich bestehende Außenwelt I. 266—286. I. des für die Wahrnehmung Unterbrochenen I. 268—286. Glaube an I. überhaupt bedingt durch Assoziation I. 269 ff.; ist Sache der Einbildungskraft I. 277. I. des Ich I. 325—340, 363 f. I. des Sukzessiven überhaupt I. 328 ff. I. beruhend auf Ähnlichkeit in den Akten der Einbildungskraft I. 329. I. als Fiktion, als Irrtum I. 330 f. I. der wenig oder allmählich vermehrten oder verminderten Masse I. 331 f., abhängig von der relativen Größe der Veränderung I. 332. I. bei Pflanzen und Tieren verstärkt durch den Gedanken des einen Zwecks und des Zusammenwirkens zu demselben I. 333. Verwechslung numerischer und qualitativer I.; I. des seiner Natur nach Veränderlichen I. 334. I. des Ich begründet in Ähnlichkeit und Kausalität I. 337 f., vgl. I. 363. Erinnerung Quell der I. I. 337, 338 ff.

Imagination = „Einbildung" u. „Einbildungskraft", s. d. Vgl. *Fancy*.

Impression = „Eindruck", s. d.

Individuation; Prinzip der I. I. 266 ff.

Induktion. Der Name kommt in der Abhandlung nicht vor, die Sache macht ihren Hauptgegenstand aus. Vgl. besonders Glaube, Ursächlichkeit, Wahrscheinlichkeitserkenntnis, Substanz, Regeln.

Inhärenz I. 28, 291, 305. Vgl. Substanz u. Akzidenzien.

Innere Wahrnehmung = *reflexion*. Innere Eindrücke (*internal impressions*) = Eindrücke der inneren oder Selbstwahrnehmung I. 17 f. Weiteres s. Gefühl.

Instinkt der Tiere I. 240. Instinkt des Glaubens I. 202 f. — Vernunft eine Art von I. I. 240.

Interesse; Wettstreit der I. Voraussetzung der Rechtsbildung II. 238. Das eigene Interesse erster Grund der Verpflichtung von Versprechungen II. 270.

Intuition, intuitive Erkenntnis I. 49, 94—98, 106; Glaube an intuitiv Erkanntes I. 128.

Irrtum. Wesen des Irrtums II. 198. I. beruhend auf Assoziationen I. 82 ff., 269 ff.; insbesondere auf Ähnlichkeit der psychischen Tätigkeitsrichtungen (*dispositions*) I. 270 f., 329 f., 330; kein I. hinsichtlich der Gegenstände des unmittelbaren Bewußtseins I. 254. Irrtum hinsichtl. von Tatsachen nicht Quelle der Unsittlichkeit II. 200 f., ebensowenig hinsichtlich dessen, was *recht* ist II. 201.

Judgment = „Urteil", „Urteilsvermögen", s. d.

Kausalität s. Ursächlichkeit.

Keuschheit (*chastity*) u. Schamhaftigkeit (*modesty*) II. 322. Ihr Begriff entspringt aus allgemeinen Interessen II. 326.

Digitized by Google

Knowledge = „Wissen", s. d.

Kohärenz (*coherence*) und Konstanz der Sinneseindrücke, Bedingung des Glaubens an die für sich bestehende Außenwelt I. 259 f., 264; geringere K. der „inneren" Eindrücke I. 259 f.

Kongruenz I. 65.

Konstanz (*constancy*), vgl. Kohärenz. Innere Eindrücke zeigen keine K. I. 259 f.; konstante Verbindung (*constant conjunction*) s. Verbindung.

Kontiguität (*contiguity in time and space*), unmittelbarer, räumlicher und zeitlicher Zusammenhang; Assoziation der K. I. 21; K. Grund des Irrtums I. 82 ff.; K. nicht Gegenstand des Wissens, sondern der Erfahrung I. 93 f. und speziell der kausalen Erkenntnis I. 99 f.; K. als Voraussetzung der Kausalität I. 101 f.; K. belebt die Einbildungskraft und erleichtert den Glauben I. 146 f., 151 f., II. 166 f.; unterstützt den kausalen Schluß, erzeugt aber nicht für sich Glauben I. 149—151. Einwirkung der K. u. Distanz auf Affekte u. Willen II. 167 f.

Körper (*body*). Der K. (das Ding) ein Zusammen von Vorstellungen (*collection of ideas*) I. 288; K. als einfache Substanz I. 289 ff., 304. Im übrigen s. Außenwelt.

Kraft (*power*), Begriff der K. I. 94, A 97, A 239, 232 u. A 248; K. = notwendige Verknüpfung I. 212, 323. Sonstige Synonyma I. 212. Wertlosigkeit des Kraftbegriffes für das Verständnis der Kausalität I. 122 f. K. nicht demonstrierbar I. 213, noch in den Dingen auffindbar I. 212 bis 223. Vermeintlich wahrnehmbare K. oder Wirksamkeit des Willens I. 217 ff. Vorstellung der K. (Macht) Gottes I. 219 N, 323. Der Sinn des Kraftbegriffs liegt in der Nötigung (*determination*) des Vorstellens. K. in den Dingen eine Fiktion I. 213 ff.; ein Anthropomorphismus I. 226.

Laster (s. Tugend) II. A 5.

Lebhaftigkeit des Vorstellens (*vivacity*, *vigour*, *liveliness*, weitere Synonyma: *force*, *firmness*, *steadiness*, *solitidy;* dazu die Adjectiva: *strong. vidid*, *forcible*, *real*) s. Glaube. Inhaltlich gleiche Vorstellungen nur durch Lebhaftigkeit verschieden I. 129. Korrektur dieses Satzes I. 364. Alle Erfahrungserkenntnis besteht in der Lebhaftigkeit des Vorstellens I. 343.

Leichtgläubigkeit, erklärt aus Assoziation der Ähnlichkeit I. 154.

Liebe u. Haß (*love and hatred*) einfache Eindrücke II. 60. Objekt von L. u. H. eine andere Person II. 60 f. Ursachen von L. u. H. II. 61 f. L. angenehm, H. unangenehm II. 62. L. u. H. beruhen auf denselben Prinzipien wie Stolz u. Niedergedrücktheit (s. d.) II. 62, und stimmen hinsichtlich des Gefühls, das sie charakterisiert, mit Stolz u. Niedergedrücktheit überein II. 128. Bestätigungen dieser Theorie II. 63—73. Übergang von L. u. H. zu Stolz u. Niedergedrücktheit leichter als umgekehrt II. 72, 78. Schwierigkeiten dieser Theorie II. 79—83. L. von Verwandten u. Bekannten II. 83 ff. L. u. H. unmittelbar verbunden mit Wohlwollen u. Zorn II. 100 f. Liebe zwischen Geschlechtern II. 130. L. u. H. bei Tieren II. 133 ff.; s. Achtung.

Linie, gerade und krumme, Begriff und Maßstab der Beurteilung I. 68 bis 71 s. Geometrie.

Locke I. 4, 52, 108.

Digitized by Google

Logik u. Psychologie I. 3. L. (Regeln) des kausalen Denkens I. 233 bis 236. Logische Vorschriften überhaupt I. 336.
Lokalisation. Nur Empfindungen des Gesichts und Tastsinns sind lokalisiert; vermeintliche L. anderer Empfindungen I. 226, 255, 306—312. Ortlosigkeit der einfachen Perzeptionen I. 306 f. Tiefenlokalisation, Sache der Erfahrung (des Urteils), aber für Empfindung gehalten I. 154, 255.
Lügen, Glaube an die Wirklichkeit eigener L. I. 115, 160.
Lust u. Unlust s. Gefühle.
Macht. Unterschied zwischen M. u. deren Ausübung hinfällig I. 23, II. 43 f., 93. M. gewinnt aus dem Vergleich mit denjenigen, die ihr unterworfen sind, an Wert II. 4 f. M. als Ursache von Liebe II. 69. M. Ursache der Wertschätzung II. 91 f.
Malebranche I. 214.
Malezieu I. 46.
Mandeville I. 4.
Maßstab (*standard*) der Vergleichung s. Geometrie u. Arithmetik.
Materialismus, Widerlegung des, I. 306—312.
Materie, nach den Cartesianern (s. d.) I. 215 f.; Materia prima der Alten I. 290 f.; M. mögliche und wirkliche Ursache von Perzeptionen I. 320 ff.
Mathematics = Geometrie. S. diese und Arithmetik.
Memory = „Erinnerung", „Erinnerungsvermögen" A 19.
Milton II. 174.
Mitgefühl (*sympathy*) auch Sympathie. S. = Umwandlung einer Gefühlsvorstellung in das entsprechende Gefühl II. 51, 165, 329. Vorgang u. Bedingungen dieser Umwandlung I. 48 ff., 103, 329. M. mit den Gefühlen anderer, die diese für uns haben II. 243. Leistungen des M. bei Stolz u. Niedergedrücktheit II. 52 ff. M. der Grund, warum die Urteile anderer auf uns Einfluß haben II. 52. M. der Grund der Freude, die wir durch Lob fühlen II. 55, an der Lust eines Fremden II. 330. Einfluß des M. bei der Liebe zu Verwandten u. Bekannten II. 86 f., bei Wertschätzung der Reichen u. Mächtigen II. 93, A 17, bei Wertschätzung des Schönen II. 97 f., 329, bei Geringschätzung der Häßlichkeit II. 124. M. u. Zweckmäßigkeit II. 190. Teilnahme am Unbehagen der menschl. Gesellschaft durch M. II. 243. M. als Wiederspiegelung II. 99; der durch M. mitgeteilte Affekt erhält oft Kraft aus der Schwäche eines Ursprungs II. 104. Partielle Sympathie II. 105. Doppelte Sympathie II. 123, 125, 356. M. mit zukünftigen Leiden u. Freuden II. 121. M. Grund der Nächstenliebe II. 224. Sympathie mit dem Allgemeinwohl Quelle der sittl. Anerkennung II. 242, 333. Sympathie erzeugt das Gefühl des sittl. Wertes II. 330 f. Einfluß des M. auf Tugend u. Laster II. 344. Prinzip des M. u. der Vergleichung einander entgegengesetzt II. 350. M. u. Anmaßung II. 355.
Mitleid (*pitty, compassion*) u. Schadenfreude (*malice*) (s. d.) entstehen aus ursprünglichen Affekten II. 103. Erklärung des M. aus dem Mitgefühl II. 103 f. M. hängt von der Nähe seines Objektes ab II. 104. M. dem Wohlwollen, Sch. dem Zorn verwandt II. 117. M. s. auch II. A 28.
Modus, Begriff des M. I. 27—29. Perzeptionen als Modi der Seele I. 317 f.
Moral. M. u. Psychologie I. 3. *Moral philosophy* = „Geisteswissenschaft"

Digitized by Google

(s. d.) I. A 6. Moralische Beweise für die Unsterblichkeit I. 325. „Moralische Notwendigkeit" I. 231, II. 142 (s. auch Gewißheit). M. Entscheide sind Perzeptionen II. 196. 212. Alle M. hängt von unseren Gefühlen ab II. 210 f., 263, 266, 281, 343. Unmöglichkeit der Herleitung der M. aus der Vernunft II. 197 ff., 239, 264 N. M. Unterscheidungen entspringen aus einem m. Sinn 212—218, A 50. Das Gefühl für Moralisches entspringt nicht aus der Natur, sondern ist künstlich II. 226 f. Der Begriff der Unmoralität beruht auf der Vorstellung der Fehlerhaftigkeit der Affekte II. 231. M. besteht weder in Beziehungen II. 204 ff., 205 N; noch in einer Tatsache II. 210. Das Moralische bzw. Unmoralische besteht im Beachten bzw. Außerachtlassen des Motivs II. 220 (s. Motiv). Für m. Entscheidungen ist der Charakter maßgebend II. 328. Ursprung der moralischen Beurteilung II. 329. Das Abzielen von Eigenschaften auf das Wohl der Gesellschaft der einzige Grund unserer m. Billigung II. 331, s. Tugend.

Motive von Handlungen = treibende Affekte II. 226; müssen etwas anderes als Rücksicht auf die Tugendhaftigkeit der Handlung II. 220; M. für sittl. Handlungen kann nicht die Sorge für unser Privatinteresse II. 222 oder für das öffentl. Interesse II. 223 (s. Nächstenliebe) nicht die Rechtsordnung selbst sein II. 226.

Nächstenliebe als solche findet sich nicht im Menschen, sondern ist Folge des Mitgefühls II. 224.

Natur = Außenwelt (s. d.); = menschliche N.: Wissenschaft von der menschlichen N. im Humeschen Sinne = Psychologie; s. d. N. bezwingt den Skeptizismus (s. d.) I. 245, 250, 347. Natürliche u. philosophische „Beziehungen" (s. d.) I. 24—27. N. = oftmaliges Auftreten II. 216. N. im Gegensatz zum künstl. II. 216, 227. N. im Gegensatz zu Wunder II. 217.

Natural philosophy = „Naturwissenschaft". Gegensatz: Geisteswissenschaft (s. d.) I. 6.

Naturrecht; dessen Grundgesetze II. 274.

Necessary connexion = „notwendige Verknüpfung" (s. d.).

Neid s. Schadenfreude.

Neigung u. Abneigung, entspringt aus der Aussicht auf Lust bzw. Unlust II. 152.

Neugierde II. 193.

Niedergedrücktheit s. Stolz.

Norm; Theorie der ewig rationalen N. von Recht u. Unrecht II. 151, 197, 208, 213.

Notion = „Vorstellung", „Bild,', „Anschauung"; nicht = Begriff; s. I. A 4, A 40.

Notwendigkeit = Begriffsbestimmung II. 147, s. Verknüpfung.

Objekt s. Gegenstand.

Opinion = „Meinung", synonym zu *belief*; s. Glaube.

Original matter = materia prima; s. d.

Ort s. Lokalisation.

Passion = „Affekt" (s. d.) I. A 11.

Penetration = „Durchdringung"; s. d.

Perceive selten im weiteren Sinne = „percipieren", d. h. im Bewußtsein haben I. 91; meist im engeren Sinne = „wahrnehmen" I. A 8.

Digitized by Google

Perception, im weiteren Sinne = „Perzeption" d. h. Bewußtseinserlebnis überhaupt. Später meist im engeren Sinne = „Wahrnehmung" (s. d.) und speziell = sinnliche Wahrnehmung (*sensation*) I. 8, A 8, 129, A 116, vgl. I. A. 137 bes. A 263. Einteilung der „Perzeptionen" in Eindrücke und Vorstellungen; in einfache und zusammengesetzte; in P. der Sensation und Reflexion I. 8—18, II. 3—4, II. 196. Nichts ist dem Geiste je gegenwärtig als Perzeptionen I. 91 f., 254, 362, II. 196. Alle Bewußtseinsvorgänge müssen in jeder Hinsicht das sein, als was sie erscheinen und umgekehrt I. 254. Die einzelnen P. können für sich existierend gedacht werden I. 275, 305, 326 f., 360 f. Das Ich (der Geist) und die P. s. Ich, Geist, Substanz, Identität. Ortlosigkeit der einfachen Perzeptionen I. 306 f. Räumliche Verbindung der Perzeptionen mit irgend welcher Substanz I. 306—320, 340. Ursache der Perzeptionen; Materie mögl. Ursache der P. I. 220 ff. Keine P. ohne begleitende Gefühlserregung II. 108. — Über *Perzeption* = Wahrnehmung s. Wahrnehmung, Gegenstand, Außenwelt.

Persönlichkeit s. Ich.

Phantasie (*fancy*), seltenes Synonym von Einbildungskraft.

Philips II. 91.

Philosophie = Wissenschaft vom Wirklichen zerfällt in Natur- und Geisteswissenschaft (s. d.). Kritik der alten P. I. 287—295; der neueren I. 295—303. P. und Aberglaube I. 349. P. als Führerin im Leben I. 349. Wahre Art P. zu treiben I. 349 ff. S. Skeptizismus. Philosopische und natürliche „Beziehungen" (s. d.). Philosophische und gemeine Ansicht von der Außenwelt (s. d.).

Physische Notwendigkeit I. 231, II. 138; Ph. Punkte I. 58.

Plato II. 140.

Poesie s. Dichtung.

Politik u. Psychologie I. 3.

Power = „Kraft" (s. d.).

Primäre Eigenschaften I. 297 f.

Principle, Übersetzung s. I. A 1.

Prinzip (*principle*), Unmöglichkeit der Erkenntnis letzter P. I. 5 f., 24.

Prior II. 114.

Problematische Urteile s. Wahrscheinlichkeitserkenntnis.

Proof = zwingender, nicht unbedingte Gewißheit, aber sichere Überzeugung gewährender „Erfahrungsgrund", auch wohl allgemein „Beweisgrund" oder Beweisführung I. A 209, 197, 199, A 254.

Psychische Nötigung (*determination*) s. Verknüpfung. Ps. Kausalität I. 105, 259 f., 337, 364, A 346.

Psychologie, Humes Wissenschaft von der „menschlichen Natur" ist nichts anderes als Psychologie. Sie ist die Grundwissenschaft I. 3; die eigentliche Wissenschaft I. 351.

Qualität, Grade der Q. eine Art der Beziehung I. 26; Gegenstand des Wissens I. 94 f. Unbekannte Q. möglich I. 227. Q. und Substanz (Ding) I. 291 f., 362. Jede Q. kann als für sich bestehend gedacht werden I. 292. Qualitates occultae I. 292. Primäre (s. d.) und sekundäre (s. d.) Qualitäten I. 296 ff.

Quantität. Verhältnisse der Q. eine Art der Beziehung I. 26; Gegenstand des Wissens I. 94, 95 ff. Vergl. auch Geometrie u. Arithmetik.

Digitized by Google

Raum. Räumliche Beziehungen I. 26. Nicht Sache des Wissens, sondern der Erfahrungserkenntnis I. 93 f. Vorstellung von R. u. Zeit, I. 41—89. Keine unendliche Teilbarkeit I. 41—49. Nur das Sichtbare und Tastbare ist räumlich; Ausdehnung eine Art der Anordnung sichtbarer oder tastbarer Punkte I. 51, 56 f., 58. Abstrakte Vorstellung der Ausdehnung I. 51. Raum und mathematische Punkte I. 58 f. Berührung und Durchdringung von Punkten I. 59. Fiktion eines leeren Raumes, einer Entfernung ohne Zwischenliegendes I. 74—87. Bewußtsein der Größe entfernter Objekte I. 154, 170. Weiteres s. *Appearance*, Lokalisation und Geometrie.

Reason = Vernunft im engeren Sinne s. Vernunft; = Erkenntnisvermögen Erkenntnis überhaupt I. A 94, 171, A 206 s. Erkenntnis; = Vernunftgrund (a priori) I. 123, zwingender Grund, Grund überhaupt mehrfach.

Reasoning, to reason = denken im logischen Sinne, logisch verknüpfen, urteilen und schließen I. A 12. R. als Subst. = der (logische) Denkvorgang I. 99, 131 etc.; die Überlegung, Erörterung, Darlegung etc. Spezieller: der Schluß, die Schlußfolgerung I. 129 f. N. Noch spezieller der Schluß auf die Existenz eines Nichtwahrgenommenen, also der kausale oder Erfahrungsschluß (synonym mit *judgment* [s. d.] im engeren Sinne) I. 99 f., 120, A 137.

Rechtsnormen s. Rechtsordnung.

Rechtsordnung; Ursprung der Regeln der R. nicht willkürlich II. 227, sondern künstlich II. 228 ff., 239, 240; allmählich II. 234; Ursache ist nicht Rücksicht auf das allg. Wohl, sondern tendiert auf das allg. Wohl II. 277, 330, A 70, Ursache ist die Selbsthilfe II. 278. R. beruht auf Übereinkunft II. 238, 240, 293, für Gesellschaft nützlich II. 241, 333; natürl. u. bürgerl. R. II. 293; einmal eingeführt sind ihre Regeln von starkem Sittlichkeitsgefühl begleitet II. 333; warum Befolgung der R. sittlich ist II. 242. Einfluß der Politiker auf die Entwicklung der R. II. 244.

Rechtssinn (*justice*) Rechtlichkeit (auch Rechtsbildung, vgl. dazu II. A 52) II. A 6, A 47. Definition von R. II. 275, als natürl. II. 41, als künstl. II. 41, 219, 265, 275 Tugend. R. gründet sich nicht auf Vernunft II. 239. Ursache des R. nicht allgemeines Wohlwollen II. 224 (dagegen II. 330); nicht Privatwohlwollen II. 225. Genetische Erklärung, warum wir R. sittlich nennen II. 243 f. Unterscheidung von Rechtlichkeit und Rechtswidrigkeit hat zwei verschiedene Grundlagen II. 283.

Reflexion = Reflexion, Nachdenken, Überlegung; innere (s. d.) oder Selbstwahrnehmung I. 11, 17. S. auch Gefühl.

Regeln (*rules, general rules*). Regel der Gesetzmäßigkeit in der Welt; Bedeutung derselben für die kausale Wahrscheinlichkeitserkenntnis I. 143 f., 180, 234. Beim Glauben tritt zur Lebhaftigkeit des Vorstellens die Übereinstimmung mit einer Regel I. 169 f. Bedeutung der R. für die Affekte I. 193 f., für den Verstand und die Handlungen II. 109, 281. Berechtigter und unberechtigter Einfluß der R. I. 200—210; sie beruhen auf Gewohnheit I. 200 f., vgl. 170. Die R. und die Einbildungskraft I. 200 ff., das Vorurteil ebenda. Widerstreit der R., Unterscheidung zwischen R. des Verstandes und R. der Einbildungskraft I. 204 f. Regeln der Kausalität I. 233—236. Einfluß der allg. R. auf Stolz u. Niedergedrücktheit II. 23 f.

Digitized by Google

Regierung (*gouvernement*, auch Staatsgewalt). Notwendigkeit der R. als Mittel gegen das oftmalige, den eigenen Interessen Zuwiderhandeln II. 284. Grund für monarchische R. II. 290. Ursprung der bürgerlichen R. II. 287. Entstehung der R. aus freiwilligem Übereinkommen II. 306. Rechte einer bestimmten R. gründen sich auf gewisse Faktoren II. 309 ff.
Reichtum. Das Wesen des R. liegt in der Macht (s. d.), sich Genüsse u. Bequemlichkeiten zu verschaffen II. 46. Einfluß des R. auf Stolz II. 41 ff. R. als Ursache von Liebe u. Haß II. 69. R. als Ursache der Wertschätzung II. 91 ff. R. repräsentiert die Güter des Lebens nur, sofern ein Wille sie benutzt II. 93.
Relationen s. Beziehungen.
Relativität des Unterschiedsbewußtseins I. 332.
Religion; natürliche R. u. Psychologie I. 3. Religiöser Glaube bedingt durch Assoziationen I. 136, 151 f., vermindert durch mangelnde Ähnlichkeit I. 155 ff. Gewißheit religiöser Überlieferung I. 199. R. u. Philosophie I. 324 f., 349 f. Religion u. Willensfreiheit II. 146.
Rochefoucault II. 160.
Rollin II. 164.
Römisches Recht II. 257.
Schadenfreude u. Neid = Freude an den Leiden anderer II. 106. Unterschied von Sch. u. N. II. 111. Ableitung der Sch. u. des N. aus dem Prinzip der Vergleichung (s. d.) II. 110 f.
Schluß, Schlußfolgerung (als Ganzes = *reasoning*, synonym *inference*, als Schlußergebnis oder Schlußurteil = *conclusion*). Sch. eine Art des Vorstellens I. 129 f. N. Im übrigen s. Demonstration u. Ursächlichkeit.
Schönheit u. Häßlichkeit. Wesen der Schönheit II. 29. Sch. u. H. die Kraft eine besondere Art von Lust bzw. Unlust hervorzurufen II. 30, 213. Sch. u. H. Ursachen von Stolz u. Niedergedrücktheit II. 28—33. Sch. u. H. als Ursachen von Liebe u. Haß II. 69. Einfluß auf Liebe zwischen den Geschlechtern II. 131. Erklärung der Sch. durch die Assoziation II. 338.
Seele, Unkörperlichkeit der S. I. 302—325, insbes. 306—312. Unsterblichkeit I. 325. Im übrigen s. Geist, Ich, Substanz.
Sekundäre Qualitäten. Die Ausscheidung derselben aus der wirklichen Welt hebt diese für unser Bewußtsein auf I. 296 f. Ohne sie keine Vorstellung der Festigkeit I. 299 ff.
Selbstbeobachtung, Schwierigkeit derselben I. 7.
Selbstsucht; treibt nicht zu sittl. Handlungen an, ist vielmehr die Quelle aller Unsittlichkeit II. 223; hindernder Faktor der Vergesellschaftung II. 230, 235. S. das Motiv, die Rechtsnormen aufrechtzuerhalten II. 294.
Selbstwahrnehmung (*reflexion*) s. innere Wahrnehmung.
Sensation = „Sinneswahrnehmung" I. A 8, 17 f., A 20; vgl. Eindruck. Ausnahmsweise auch „Gefühl" = *feeling* oder *sentiment* I. 141, 246. = *emotion* II. A 24.
Sentiment = „Gefühl" I. 3, 141, auch: Anschauung, Ansicht.
Shaftesbury I. 4.
Sinne; Skeptizismus in bezug auf die S. I. 250—287. Die S. geben uns kein Bewußtsein einer für sich bestehenden Außenwelt I. 252—257. Drei Arten von Eindrücken der S. I. 256 f.; dieselben existieren für die Sinne in gleicher Weise I. 257. Tiefenbewußtsein und Bewußt-

Digitized by Google

sein der Größe entfernter Objekte nicht sinnliche Wahrnehmung, sondern Sache des Urteils aber für sinnliche Wahrnehmung gehalten I. 154, 170, 255. Der Verstand kann also auch den unmittelbaren Sinnesschein korrigieren I. 170. Wie alle Erkenntnis, so beruht auch die der Sinne auf der Einbildungskraft oder der Lebhaftigkeit der Vorstellungen I. 343.

Sinnliche oder Sinneswahrnehmung = *sensation* s. d. u.. Sinne, Außenwelt, Eindrücke etc.

Sittlichkeit s. Moral.

Skeptizismus in bezug auf die Vernunft I. 241—250; überwunden durch die Natur I. 245, 250; hebt sich selbst auf I. 247. Falsche Art, ihn abzuweisen I. 249 f. S. in bezug auf die Sinne I. 250—287, insbes. I. 250 und 286 f. Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnen I. 302 f. Gründe des S. I. 342—347; überwunden durch die Natur I. 347. Wahrer S. I. 347—352.

Spinozas Substanzbegriff und die Einfachheit der Seelensubstanz I. 313 bis 320.

Spiritualismus widerlegt I. 312 f.

Sprachen entstehen durch Übereinkunft (s. d.) II. 234.

Stolz u. Niedergedrücktheit (*pride and humility*). Definition von St. u. N. II. 28. Unterschied zwischen beiden: St. angenehm, N. unangenehm II. 18. Objekt von St. u. N. unser Selbst II. 6, 9, 15. Ursachen direkte II. 7 ff., indirekte II. 47; an sich lust- bezw. unlusterregend II. 15 f.; müssen zu uns in Beziehung der Zugehörigkeit stehen II. 15 f. St. u. N. werden erregt auf Grund zweier Prinzipien II. 12 ff. Einschränkungen dieser Theorie II. 20—24. St. u. N. bei Tieren II. 56 ff. Berechtigung des St. II. 350.

Substanz. Wesen der „Substanz" I. 27—29. Körper als einfache S. I. 289 ff. S. nicht von den Qualitäten verschieden I. 362. Substanzielle Formen I. 291. Geistige Substanz I. 304 ff. Keine Vorstellung derselben, darum die Frage nach ihrer Natur sinnlos I. 305—324. Einfache geistige S. und Spinozas Weltsubstanz I. 313—320. Perzeptionen als Modifikationen oder Tätigkeiten der S. I. 316—320. Einfachheit der S., Entstehung des Gedankens der S. I. 340. Vgl. Körper, Geist, Seele, Ich, Identität.

„Sympathien" in der Natur I. 294. Sympathie als Prinzip der Gefühlsübertragung (s. Mitgefühl).

Thinking, to think = „vorstellen" I. A 12, A 13. Seltener speziell: (logisch) „denken".

Thought = „Gedanke" im Sinne von Vorstellung (*idea*) I. A 10, A 174.

Tiefenbewußtsein s. Lokalisation.

Tiere, Vernunft (= Erkenntnisvermögen) der T. I. 237—240. Überlegte Handlungen I. 239. Instinkt der T. I. 240. Liebe u. Haß bei T. II. 133 ff.

Transition = „Übergang", auch ohne Zusatz = Übergang der Vorstellungstätigkeit von einem Eindruck (auch wohl: einer Vorstellung) zu einer damit in assoziativer Beziehung stehenden Vorstellung s. Übergang.

Tugend u. Laster (*virtue and vice*). Unterschied von T. u. L. wird durch eine besondere Art von Lust bew. Unlust erkannt II. 212 f., 214, 217. Diese Gefühle werden in jedem einzelnen Fall nicht durch eine ursprüngl. Beschaffenheit erzeugt II. 215, sondern haben vier Quellen

Digitized by Google

II. 345 (siehe auch A 50), alle Arten von T. u. L. gehen unmerkl. ineinander über II. 278. Natürliche T. u. L. II. 68, 326. Unterschied der natürl. T. u. der Rechtlichkeit II. 332. T. = Kraft Stolz zu erwecken II. 328; soziale T. II. 332. T. u. Laster als Ursachen von Stolz u. Niedergedrücktheit II. 25 ff., als Ursachen von Liebe u. Haß II. 67 f. T. = Übereinstimmung mit der Vernunft II. 197. Natürl. T. II. A 68 (s. Moral).

Übereinkunft; ermöglicht allein Vergesellschaftung und deren Vorteile II. 232, 283; hat nicht den Charakter eines Versprechens, sondern beruht auf dem allg. Bewußtsein des gemeinsamen Interesses II. 233. Notwendigkeit der Ü. für menschl. Gesellschaft II. 235.

Übergang, Vorstellungsübergang (*transition* auch *progress*), Übergang von Eindrücken (auch Vorstellungen) zu Vorstellungen, vermittelt durch Assoziation. In der Herstellung eines leichten, ungehemmten, natürlichen Vorstellungsübergangs (*easy, smooth, natural transition*) besteht das Wesen der Assoziation. Es bewirkt den Glauben an Nichtwahrgenommenes, bedingt den Irrtum, erzeugt die Fiktionen der Identität und Substanz. Im gewohnheitsmäßigen Übergang (*customary transition* I. A 163) besteht das kausale Denken und Schließen. S. besonders I. 123 ff., 134 f., 147, 176. Einfluß des Ü. bei Neid II, 113 f. Im übrigen vgl. Assoziation, Gewohnheit, Ursächlichkeit etc.

Undurchdringlichkeit s. Festigkeit.

Union of ideas = „Vereinigung" oder „Verbindung" von Vorstellungen s. Vereinigung.

Unkörperlichkeit s. Seele.

Unsterblichkeit s. Seele.

Unterschiedsbewußtsein; Relativität des U. I. 332.

Unterscheidung in der Vorstellung und U. durch die Vernunft (distinction of reason) I. A 41, 39 f., 61, 91. Was (in jenem Sinne) unterscheidbar (*distinguishable*) ist, ist auch trennbar (*separable*) I. 31 (vgl. 20) u. ö.

Untertanentreue = Gehorsam gegen die Obrigkeit; eine bürgerliche Pflicht II. A 80; eine sittl. Tugend, weil auf das Wohl der Menschheit tendierend II. 330. Selbstsucht Motiv der U. II. 294. Verpflichtung zur U. besteht nur, weil die U. versprochen ist II. 292. Die Objekte der U., d. i. die Regierung, die aus dem freiwilligen Übereinkommen der Menschen entsteht II. 306.

Ursächlichkeit. Assoziation der U. I. 21; möglicher Grund des Irrtums I. 83 f. Vorstellung der U. oder Kausalität I. 101—105. Kontiguität der Ursache und Wirkung I. 101 f. Priorität der Ursache I. 102 f. U. als „Hervorbringung" I. 104; als notwendige Verknüpfung I. 104 f. Wesen der notwendigen Verknüpfung s. Verknüpfung. Wertlosigkeit des Kraftbegriffes zur Verdeutlichung der U. I. 122 f. U. als Beziehung zwischen einem Eindruck u. einer Vorstellung; Notwendigkeit des Eindruckes I. 110 ff. U. nicht Sache des Wissens, sondern der Erfahrungserkenntnis I. 94, 116, 119—123, 152 f., 321 ff., II. 148, 207. A priori könnte Beliebiges Beliebiges hervorbringen I. 233 f., 321, 324. U. beruht auf konstanter Verbindung (s. d.) I. 117 ff., 145, II. 143; besteht in derselben I. 322 f., 324. Endgültige Definition der U. I. 225 f. Keine verschiedenen Arten der Ursache (materiale, formale etc.) I. 231. Kausalgesetze (Regeln der U.) I. 233—236. Notwendigkeit einer Ursache für

Digitized by Google

jeden Anfang eines Daseins nicht beweisbar I. 106—110. Vermeintliche Unsicherheit in der Wirkung der Ursachen I. 181 f. Psychische Kausalität I. 105, 259 f., 337, 364, A 346, II. 144 ff. (s. moralische Gewißheit). Wesen derselben I. 228 f. Zusammengesetztheit der Ursache bei abnehmenden u. zunehmenden Wirkungen I. 187. Kausalität Gottes (s. d.) I. 323. Materie mögliche Ursache der Perzeptionen (s. d.) I. 320 ff. — Kausaler Schluß führt allein über die Wahrnehmung u. Erinnerung hinaus I. 100 f.; beruht auf Assoziation I. 123 ff.; ist ein gewohnheitsmäßiger „Übergang" (s. d.); vollzieht sich ohne Nachdenken, ist also nicht Sache der Reflexion, beruht insbesondere nicht auf einem vorher feststehenden Grundsatz der Gesetzmäßigkeit (s. d.) I. 142 f.; dieser Grundsatz selbst Sache des kausalen Denkens oder der Gewohnheit I. 144. Er ermöglicht den kausalen Schluß aus einer einzigen Beobachtung (= indirekter im Gegensatz zum sonstigen direkten kausalen Schluß) I. 144, vgl. I. 180, 234, Schluß von Vorstellungen auf Eindrücke I. 145. Kausaler Schluß, unterstützt durch Ähnlichkeit und Kontiguität. Der volle Glaube aber entsteht nur aus Kausalität I. 149—157. Wesen des kausalen Schlusses I. 172, 176. Verminderung der Gewißheit durch Vielheit der Schlußglieder I. 197, 199. Kausaler Schluß bei Tieren I. 237—240. Glaube an die Außenwelt nicht Sache des kausalen Schlusses I. 260, 280, 285. — Problematischer kausaler Schluß s. Wahrscheinlichkeitserkenntnis. Im übrigen vgl. Verknüpfung, Kraft.

Urteil, Urteilsvermögen (*judgment*); elementarer Akt des U. (= einfaches Wirklichkeitsbewußtsein) I. 116. „Begriff", Urteil, Schluß I. 129 f. N. U. als über die Wahrnehmung hinausgehendes Bewußtsein der Wirklichkeit I. 148, A 177, 153, A 184, A 185. Verwechselung von U. u. Empfindung (Wahrnehmung) beim Tiefenbewußtsein I. 154, beim Bewußtsein der Größe entfernter Objekte I. 154, 170. U. u. Einbildungskraft s. d. U. als Ursachen von Handlungen II. 199 f. (s. Einfluß der Vernunft auf Handlungen). N. als Wirkungen von Handlungen II. 210 f., s. Handlung.

Vakuum I. 74 ff., s. Raum.

Veränderung s. Zeit.

Vereinbarung s. Übereinkunft.

Vereinigung von Vorstellungen (*union of ideas*) = unser Vereinigen derselben; wohl zu unterscheiden von Verknüpfung (*connexion*). Die Verknüpfungen oder Assoziationen sind Prinzipien (nötigende Faktoren) der Vereinigung (*principles of union*) I. A 21, A 24. S. Verknüpfung.

Verbindung; Vorstellungsverbindung (*union of ideas*), s. Vereinigung. „Konstante Verbindung" (*constant conjunction*), d. h. konstantes Miteinandergegebensein von Objekten oder Vorgängen in der Erfahrung als Voraussetzung (bzw. als das Wesen) der Ursächlichkeit (s. d.) I. 117 ff., 145, 322 f., 324, II. 137.

Vergesellschaftung; Ursache der Rechtsordnung II. 228 f. Hindernde Faktoren der V. II. 230. Vorteile der V. II. 232, nur durch Übereinkunft mögl. II. 232.

Vergleichung = *comparison*, s. d. u. Geometrie, Arithmetik. Die Menschen beurteilen die Dinge mehr auf Grund der V. mit andern als nach ihrem wirkl. Wert II. 21, 106, 347. Objekte erscheinen größer oder

Digitized by Google

kleiner auf Grund der V. mit andern II. 109. Prinzip der V. u. des Mitgefühls einander entgegengesetzt II. 350.
Verjährung verschafft Eigentumsrecht II. 253 f.
Verknüpfung = Assoziation I. 20, A 21. Wesen der V. I. 20—24, 289. Kausalität als notwendige V. I. 104. In späterem Zusammenhang „Verknüpfung" schlechtweg im Sinne der notwendigen V. I. A 142. V. nicht an Objekten auffindbar I. 141, 210—223, 292 f., 322 f., 336, II. 137. Nicht in uns (unserem Willen) auffindbar I. 217 ff. Nicht durch einen Schluß des Verstandes entdeckbar II. 143. Wesen der (notwendigen) V. I. 210—233. Notwendige V. u. Begriff der Kraft, Wirksamkeit etc. I. 212—223. Sie ist nichts als das Gefühl der Nötigung (*determination*, auch *propensity*) des Vorstellens I. 223 ff., 344, II. 137. Ihre Gleichartigkeit mit der logischen Notwendigkeit überhaupt I. 225. Hineinverlegung der Notwendigkeit in die Dinge ist Anthropomorphismus I. 226. Notwendige V. psychischer Vorgänge 228 f. Vermeintliche Arten der Notwendigkeit I. 231 f. Vgl. Kraft, Ursächlichkeit.
Vermögensbegriff I. 294.
Vernunft (*reason*) im engeren Sinne: entgegengestellt der Gewohnheit (s. d.) I. 131, 140; der Einbildungskraft (s. d.) I. 140, 238, 257 f., 283; der Erfahrung I. 213; dem natürlichen Zwang des Glaubens I. 284, 347. V. gleichgesetzt dem Verstand (*understanding*) I. 258, II. 151; der Überlegung (*reflexion*) I. 283. Im weiteren Sinne = Erkenntnis von Wahrheit (s. d.) u. Irrtum II. 198 oder Erkenntnisvermögen (s. d.). V. u. V.erkenntnis ist Vergleichung von Vorstellungen u. Erkenntnis ihrer Beziehungen II. 151, 204, 208, 212. Entgegengesetzt den Sinnen, aber gleichgesetzt dem Vermögen des kausalen Schließens (im Widerspruch mit I. 131, vgl. I. 343 f.) I. 303. V. der Tiere I. 237—240. V. eine Art von Instinkt I. 240. V. als ruhige Gemütsbewegung II. 176. V. keinen Einfluß auf Affekte u. Handlungen (ausgenommen II. 199 f.) II. 151 f., 198. Unmöglichkeit der Unterscheidung von Gut u. Bös durch die V. II. 204.
Verschiedenheit (*difference*), nicht eine besondere Art der Beziehung I. 27. Vgl. Unterschiedsbewußtsein, Unterscheidung.
Versprechungen, Akte des Übereinkommens II. 270, die Verbindlichkeit von V. nicht natürl. II. 262 f., sondern menschl. Erfindung zum Nutzen der Gesellschaft II. 272; das Verbindliche ist der Wille zur Verpflichtung II. 263. Ursprung der Verbindlichkeit von V. II. 267 ff. Gründe zur Verpflichtung V. zu halten, das eigene Interesse und das Sittlichkeitsgefühl II. 270, A 58; Verpflichtung eines V. menschl. Erfindung zum Nutzen der Gesellschaft II. 272. V. Grund des Gehorsams II. 292. Interesse an der Erfüllung von V. allgemein II. 295. V. ursprüngliche Sanktion der Obrigkeit II. 292. Erfüllen von V. natürliche Pflicht II. 291, ein Grundgesetz des Naturrechtes II. 274.
Verstand (*understanding*) der Vernunft gleichgesetzt I. 258; drei Akte des Verstandes (Vorstellung, Urteil, Schluß) I. 129 f. N. Der V. findet keine Verknüpfung in den Objekten I. 336; V. gegründet auf die Einbildungskraft I. 343. V. als gesetzmäßig wirkende Einbildungskraft und der gesetzlos wirkenden entgegengestellt I. 345. V. urteilt nach demonstrativen Beweisgründen oder nach Wahrscheinlichkeit II. 151.

Digitized by Google

Völkerrecht II. 320 f.

Vorstellen, *to think*, *to conceive*; s. diese.

Vorstellung (*idea*, auch *conception*, *notion*) I. 9, A 8, A 10, 10 N. Verhältnis der V. u. Eindrücke, V. ohne Eindrücke, einfache u. zusammengesetzte V. I. 11—16. V. von V. I. 16. Erinnerung an V. I. 145. V. als Grund von (inneren) Eindrücken I. 17 f. Die Vernunft kann keine neuen V. hervorrufen, vielmehr sind klare V. bei aller Erkenntnis vorausgesetzt I. 222. Alle Verstandesakte sind Arten des Vorstellens (*conception*) I. 129 f. N.; vgl. Eindrücke, Perzeptionen. Abstrakte V., V. der Existenz etc. s. Abstrakt, Existenz etc.

Vorurteil, Natur des V. I. 200 f.

Wahrheit = Übereinstimmung mit den wirklichen Beziehungen der Vorstellungen oder mit dem wirkl. Dasein II. 188, 198; zweierlei Arten von W. II. 188 f. Lust an der Wahrheit = Lust an der geistigen Betätigung II. 189, A 40.

Wahrnehmen = *to perceive* u. *to feel*; s. d.

Wahrnehmung, äußere oder Sinneswahrnehmung (s. d.) = *sensation*, innere oder Selbstwahrnehmung (s. d.) = *reflexion*. In späterem Zusammenhang heißen Wahrnehmungen und speziell sinnliche Wahrnehmungen *perceptions* (s. d.) W. u. Außenwelt s. Außenwelt u. Gegenstand. Beziehung der W. zum wahrnehmenden Geist I. 275.

Wahrscheinlichkeitserkenntnis (*probability*) I. A 207. Doppelte Art: W. aus (sicheren) Erfahrungsgründen (*from proofs*), und W. im engeren Sinne I. 171 f.; beide ineinander übergehend I. 197 f. Doppelte Art der letzteren: W. des Zufälligen (*of chances*) u. W. aus Ursachen (*from causes*) I. 172. Erörterung jener I. 172—178, dieser I. 178—195. Über jene s. Zufall. Die kausale W. beruht auf gewohnheitsmäßiger Verknüpfung (s. d.) und durchläuft verschiedene Stufen I. 179; die niederen bedingt durch unvollkommene Gewohnheit (s. d.) oder durch widerstreitende Beobachtungen I. 179—194, 209 f. S. Widerstreit. Bedeutung allgemeiner Regeln für die kausale W. I. 193. Ihre Schlüsse nicht demonstrativ I. 191. Unphilosophische Wahrscheinlichkeit I. 196—210. Grade der W. s. Grade der Gewißheit. Alle Erkenntnis ist schließlich W. I. 241—250.

Wertung; Gegenstand der sittl. W. ist nur das Motiv einer Handl., nicht diese selbst II. 220.

Wiederholung; Einfluß der W. auf Affekte II. 161 f.

Widerrechtlichkeit s. Rechtssinn.

Widerstreit (*contrariety*), eine Art der Beziehung I. 26 f., A 30; Gegenstand des „Wissens" I. 94 f. W. des Geschehens (*contrary events*) in der Natur beruht nicht auf Unsicherheit in der Wirkung der Ursachen, sondern auf einem Gegensatz der mancherlei möglichen Ursachen I. 181 f. Kausale Wahrscheinlichkeitserkenntnis (s. d.) aus widerstreitenden Beobachtungen I. 180—194, 209 f. Sie ist eine indirekte Wirkung der Gewohnheit I. 183. Art dieser Wirkung, Zusammen- u. Gegeneinanderwirken der positiven und negativen Instanzen (der „Elemente der Wahrscheinlichkeit" und der „Elemente" der notwendig entgegenstehenden „Möglichkeit") I. 183—190, 209 f. Sie ist Sache der Einbildungskraft I. 192. Mitwirkung allgemeiner Regeln I. 193 f.

Digitized by Google

Wille, undefinierbar II. 136. Wirkung des Glaubens auf Affekt u. W. I. 133, 162—170. Kausalität des W. I. 217 ff. Vernunft allein nie Motiv eines Willensaktes II. 151, sondern Gefühle der Lust u. Unlust II. 136. 327. Einfluß von ruhigen und heftigen Affekten auf den W. II. 155 f., 176. W.akte können nicht wahr oder falsch sein II. 198.
Willensfreiheit II. 43. Erklärungsgründe der Theorie der W. II. 145 ff.
Wirklichkeit, Vorstellung der W. I. 38. Welt der „Wirklichkeit", bestehend aus den Inhalten der Erinnerung und dem, was wir vermöge kausaler Beziehungen erschließen I. 148 f. Im übrigen s. Existenz, Außenwelt, Glaube (= Wirklichkeitsbewußtsein).
Wißbegierde (*curiosity*) s. Wahrheit.
Wissen (*knowledge*), Wesen u. Gegenstände des W. I. 44, 93—98, 106. W. = unbedingte Gewißheit (*certainty*) I. 94. Es beruht auf einem Vergleichen von Vorstellungen (*comparison of ideas*) I. 106. Entgegengesetzt der Wahrscheinlichkeit (*probability*) I. 93, 171 f.; der Erkenntnis aus Beobachtung u. Erfahrung I. 94; der Erkenntnis aus (sicheren) Erfahrungsgründen I. 172. Notwendigkeit einer Ursache für jeden Beginn eines Daseins nicht Sache des W. I. 106—110. Kausale Erkenntnis kein W. I. 116, 119—123, 128, 171. Alles W. ist intuitiv oder demonstrativ s. Intuition u. Demonstration. Alles W. schlägt schließlich in Wahrscheinlichkeit um I. 241—250.
Witz; über Witz entscheidet der Geschmack (s. d.) II. 27.
Wohlwollen u. Zorn das Verlangen nach dem Glücke, der Abscheu vor dem Unglück bzw. das Verlangen nach dem Unglück und der Abscheu vor dem Glück anderer II. 102, A 22, mit Liebe u. Haß unmittelbar verbunden II. 100, nicht alle übelwollenden Affekte lasterhaft II. 359. W. s. auch II. A 29, A 31.
Zahlengrößen, Gleicheit von, 96 f.
Zeit, Vorstellung der Z. I. 41—89; nicht unendlich teilbar I. 43 f., 47 f. Z. = Ordnung, Nacheinander von Perzeptionen I. 51 f. Begrenzte Fähigkeit der Auffassung einer Folge I. 52. Vorstellung der Z. gebunden an die Vorstellung der Veränderung I. 52 ff., 267; sie entstammt keinem selbständigen Eindruck, ist also keine selbständige Vorstellung I. 53 f. Fiktion einer Z. (Dauer) ohne Veränderung I. 55, 88 f., 267. Keine leere Z. I. 57. Die Vorstellung der Z. vermittelt die Vorstellung der Identität I. 267 ff.
Zeremonie des Vortritts II. 75.
Zufall (*chance*). Wesen des Z., Zufall u. Ursache I. 172 f. Beim problematischen Urteil über Zufälliges ist jederzeit vorausgesetzt, daß auch Ursachen wirken I. 173 f. Entstehung solcher Urteile aus Kombinationen von Zufallsmöglichkeiten (*combinations of chances*) I. 174 f. Z. = unbekannte oder verborgene Ursächlichkeit I. 178 f.
Zusammenhang = *coherence* s. Kohärenz; unmittelbarer zeitlicher und räumlicher Z. = *contiguity* s. Kontiguität.
Zuwachs, Quelle des Eigentumsrechts II. 254 nur verständlich aus der Einbildungskraft II. 254 N.
Zweck, die Vorstellung des gemeinsamen Z. (*common end*) der Teile eines Gegenstandes begünstigt die Vorstellung der Identität I. 333.

Digitized by Google

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg.**

David Hume's

Traktat über die menschliche Natur.

(Treatise on human nature)

Ein Versuch, die Methode der Erfahrung in die Geisteswissenschaft einzuführen.

In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen und einem Sachregister

herausgegeben von

Theodor Lipps.

I. Teil: Über den Verstand.

Zweite, durchgesehene Auflage.

1904. Preis M. 6.—.

Schriften von Prof. Th. Lipps:

Ästhetik

Psychologie des Schönen und der Kunst

Erster Teil

Grundlegung der Ästhetik.

Preis broschiert M. 10.—, gebunden M. 12.—.

Komik und Humor.

Beiträge zur Ästhetik. Band 6. Preis M. 6.—.

Der Streit über die Tragödie.

Beiträge zur Ästhetik. Band 2. Preis M. 1.50.

Grundzüge der Logik.

M. 3.—.

Ästhetische Faktoren der Raumanschauung.

M. 3.—.

Die ethischen Grundfragen.

Zehn Vorträge.

Zweite, teilweise umgearbeitete Auflage. Preis brosch. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Digitized by Google

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg.**

Die ethischen Grundfragen.

Zehn Vorträge

von

Theodor Lipps.

Zweite, teilweise umgearbeitete Auflage.

Preis brosch. M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Aus den Besprechungen der ersten Auflage:

„Ein echtes rechtes „Laien-Brevier" für ethische Fragen hat Lipps mit diesem Buche geschaffen. So gehaltvolle Bücher werden nicht viele geschrieben. **Ein so gediegenes Buch muss man lesen und zu wiederholter „Aufrüttelung" erwerben."**

... Wenn ethische Fragen behandelt werden, wie es hier geschieht, so ist das nur dankbar zu begrüßen. Und da sie Lebensfragen im höchsten Sinne des Wortes sind, so kann man bloß wünschen, daß recht viele davon Kenntnis nehmen. *Der alte Glaube.*

... „Für Erzieher, Lehrer, Juristen, kurz, für alle diejenigen, deren Beruf die Behandlung und Beurteilung von Menschen erfordert, ist es geradezu Pflicht, das Buch gründlich zu studieren."

Münch. Neueste Nachrichten.

... Das Studium dieser Vorträge kann ich nur empfehlen. Sie sind ganz vortrefflich dazu geeignet, in das für die Pädagogik so bedeutsame Wirkungsgebiet der Ethik einzuführen und auf demselben zu orientieren. *Pädagog. Blätter.*

„Die ethischen Grundfragen von Lipps gehören zu den Schriften, die jeder gelesen haben muß, der auf der Höhe der Bildung unserer Zeit stehen will. Fordern sie da und dort zum Widerspruch heraus, so werden sie doch sicherlich nach mehr als einer Richtung ihre Wirkung nicht verfehlen, denn *sie spenden nicht nur Aufklärung über das Wesen der Sittlichkeit,* sie tragen unmittelbar *zur sittlichen Selbständigkeit des Lesers bei.* **Das ist nicht nur ein Buch, es ist eine Tat."**

Hamburg. Korrespondent.

En résumé le livre de M. Lipps est sage et prudent; il ne peut que faire du bien répandre des idées saines.

Aus einer ausführlichen Besprechung von Henri Lichtenberger in der *Revue Critique.*

„Alle ethischen Fragen betrachtet er von einem hohen und freien Standpunkt aus, und man kann sein Buch nur mit dem hohen Gefühl innerlicher Befreiung und Förderung lesen."

Vossische Zeitung.

... The style is clear and compact, and the sentences short. While the reasoning is clear and analyses perhaps at times over-refined, the presentation is always so straightforward and free from all incumbering technicalitis and pedantries as to adapt the work to the general reader, who is interested in ethical reflections. *The Philosophical Review.*

Digitized by Google

Gustav Theodor Fechners
naturphilosophische Schriften.

Nanna oder Über das Seelenleben der Pflanzen.

3. Auflage. geb. M. 6.—.

Nanna, Baldurs des Lichtgottes Gattin ist die Blüte der Blumenwelt, deren schönste Zeit mit Baldurs Lichtherrschaft zusammentrifft.

Nanna soll ein Versuch sein, nur durch möglichst direkte Bezugnahme auf sachliche, an sich wenig streitige und der allgemeinen Fassung leicht zugängliche Gesichtspunkte Antwort auf die Frage zu gewinnen, wie weit an eine ähnliche psychische Konstitution der Pflanzen wie der Tiere und unserer selbst gedacht werden könne.

Ob die Pflanzen beseelt sind oder nicht, das ändert die ganze Naturanschauung und es entscheidet sich mit dieser Frage manches andere. Der Horizont der Naturbetrachtung erweitert sich mit Bejahung derselben und selbst der Weg der dazu führt, bringt Gesichtspunkte zutage, die in die gewöhnliche Betrachtungsweise nicht eintreten. (Aus dem Vorwort.)

Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits.

2. Auflage. Band 1. brosch. M. 6.—, geb. M. 7.50.
Band 2. brosch. M. 7.—, geb. M. 8.50.

Zend-Avesta ist lebendiges Wort. Ich möchte, daß auch diese Schrift ein lebendiges, ja die Natur lebendig machendes Wort sei.

Um den Versuch zu wagen, der uralten, heute aber fast verschollenen Ansicht, daß die ganze Natur lebendig und göttlich beseelt sei, Geltung zu verschaffen, mußte, wenn nicht die Kraft neuer Gründe, eine neue Kraft der Gründe zu Gebote stehen. In der Tat wird diese Schrift zwar nichts als die uralten Gründe für die uralte Sache haben, aber sie wird durch Vertiefung und neue Verwendung denselben eine neue Wirksamkeit zu verleihen suchen, sie wird alle Forderungen der Religion und Wissenschaft, um derentwillen man jener Ansicht abgesagt hat, anerkennen, aber zu zeigen suchen, daß es vielmehr einer konsequenten Durchführung der Ansicht, als eines Aufgebens derselben bedarf, um jene Forderung auch voll zu befriedigen. (Aus dem Vorwort.)

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.

5. Auflage. brosch. M. 1.50, geb. M. 2.50.

Das ist die große Kunst des Schlusses vom Diesseits auf das Jenseits, nicht von Gründen, die wir nicht kennen, noch von Voraussetzungen, die wir machen, sondern von Tatsachen die wir kennen, auf die größeren und höheren Tatsachen des Jenseits zu schließen und dadurch den praktisch geforderten, an höheren Gesichtspunkten hängenden Glauben von unten her zu festigen, zu stützen und mit dem Leben in lebendigen Bezug zu setzen.

(„Büchlein" Seite 69.)

Das lebendige All.

Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners.

Von **Dr. Bruno Wille.** Preis M. 1.—.

Digitized by Google

3 2044 005 034 988

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE MAR 30 '43

DUE APR 21 '47

WIDENER
BOOK DUE

SEP 10 1991

WIDENER
BOOK DUE

FEB 10 1992

MAR 25 1992

Digitized by Google